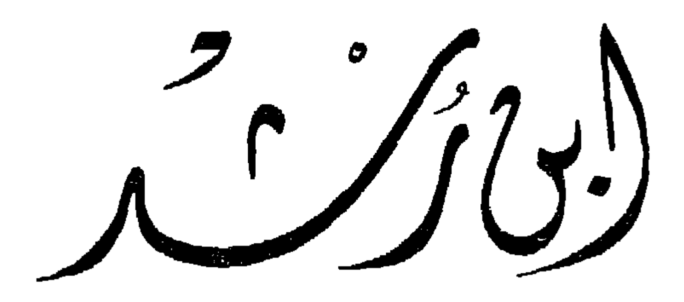
ابن رُشْد

نوابغ الفكر العربي

١



بقلم عباس محمود العقاد

شارح المعلم الأول أرسطو وأكبر الفلاسفة الشراح أثراً في الغرب من القرن الثالث عشر إلى القرن العشرين .

الطبعة السادسة



الناشر . دار المعارف – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج م ع

الفصل الأول

عصر ابن رشد

١ – الحركة العلمية

ولد ابن رشد فى سنة ٥٢٠ هجرية بمدينة قرطبة وهى لا تزال فى عصرها الذهبى الذى جعلها من عواصم الثقافة فى التاريخ ، فلا تذكر أثينا وروما والإسكندرية وبغداد إلا ذكرت معهن قرطبة فى هذا الطراز .

وقد كان مولده بعد وفاة الحَكَم الثانى المستنصر بالله بنحو مئة وخمسين سنة (٣٦٦ هـ) وهو الخليفة الأموى الذى شغلته الثقافة قبل كل شاغل ، وجعل همه الأول أن ينافس بعاصمته عاصمة المشرق – بغداد – فى عهد الخليفة المأمون ، فجمع فيها من الكتب والكتاب ما لم يجمع قبل ذلك فى مدينة واحدة ، وكان هو أسبقهم إلى قراءة ما يجمعه من الأسفار النادرة من أقطار المشرق والمغرب .

قال ابن خلدون ما خلاصته « . . . كان يبعث فى شراء الكتب إلى الأقطار رجالا من التجار ويرسل إليهم الأموال لشرائها ، حتى جلب منها إلى الأندلس ما لم يعهدوه وبعث فى كتاب الأغانى إلى مصنفه أبى الفرج الأصفهانى – وكان نسبه فى بنى أمية – وأرسل إليه فيه ألف دينار من الذهب ألعين ، فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجه إلى العراق ، كذلك فعل مع القاضى الأبهرى المالكى فى شرحه لمختصر ابن عبد الحكم وأمثال ذلك ، وجمع بداره الحذّاق فى صناعة النسخ والمَهَرَة[1] فى الضبط والإجادة فى التجليد فأوعى[2] من ذلك كله . واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله

---

(١) المهرة جمع ماهر : الحاذق .

(٢) أوعى إيعاء الكلام أو الشىء حفظه وجمعه . واوعى الزاد ونحوه : جعله فى الوعاء . التنزيل الكريم : جمع فأوعى .

ولا من بعده ، إلا ما يذكر عن الناصر العباسى ابن المستضىء ، ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها فى حصار البربر . . . »[1] .

وكان أعيان السَّراة[2] والتجار يقتدون بالخلفاء فى هذا الإقبال على اقتناء الكتب سواء منهم من يقرأ ومن لا يقرأ . قال الحضرمى : « أقمت مرة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة أترقب فيه وقوع كتاب كان لى بطلبه اعتناء ، إلى أن وقع وهو بخط فصيح وتفسير مليح ، ففرحت به أشد الفرح ، فجعلت أزيد فى ثمنه فيرجع إلىّ المنادى بالزيادة علىّ ، إلى أن بلغ فوق حدّه ، فقلت له : يا هذا ! أرنى مَنْ يزيد فى هذا الكتاب حتى بلغه إلى ما لا يساوى ، قال : فأرانى شخصاً عليه لباس رئاسة ، فدنوت منه وقلت له : أعزّ الله سيدنا الفقيه . إن كان لك غرض فى هذا الكتاب تركته ، فقد بلغت به الزيادة بيننا فوق حده . . . فقال لى : لست بفقيه ولا أدرى ما فيه ، ولكنى أقمت خزانة كتب واحتفلت فيها لأتجمل بها بين أعيان البلد ، وبقى فيها موضع يَسَعُ هذا الكتاب ، فلما رأيته حسن الخط جيد التجليد أستحسنته ولم أبال بما أزيد فيه ، والحمد لله على ما أنعم به من الرزق فهو كثير »[3] .

وكان ابن رشد فخوراً بهذه الخصلة فى موطنه ، فقال لزميله الفيلسوف ابن زهر يوماً وهما بحضرة المنصور بن عبد المؤمن من خلفاء دولة الموحّدين : « ما أدرى ما تقول ، غير أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأريد بيع كتبه حُملت إلى قرطبة حتى تباع فيها ، وإذا مات مطرب بقرطبة فأريد بيع تركته حُملت إلى إشبيلية . . »[4]

على أن هذين الفيلسوفين قد كانا فى نفسيهما ، وفى آلهما ، آية الآيات على مبلغ ذلك العصر من ازدهار الثقافة ، فكان العلم وراثة فى أسرة كل منهما يتعاقبه منها جيل بعد جيل ، وكان الذاكرون إذا ذكروهم ميزوا بينهم باسم الجد والابن والحفيد ، فيقولون ابن رشد الجد وابن رشد الابن وابن رشد الحفيد ، ويزيدون فى أسرة ابن زهر فيقولون : ابن زهر الأصغر ، تمييزاً له من ابن زهر الحفيد .

---

(١) « مقدمة ابن خلدون » ، و « نفح الطيب » الجزء الأول .

(٢) السراة جمع سرى : صاحب الترف والمروءة والسخاء .

(٣) «نفح الطيب» . الجزء الثانى .

(٤) المصدر نفسه .

وأعجوبة الأعاجيب فى نشأة ابن رشد أنه نشأ فى دولة الموحدين وأنه تلقى التشجيع من أحد خلفائهم على الاشتغال بشرح أرسطو وتفسير موضوعات الفلسفة على العموم ، وكان موضع العجب أن يأتى هذا التشجيع من أناس اشتهروا بالتزمت والمحافظة الشديدة على العلوم السلفية ، ومنهم من تُسب إليه أنه أحرق كتب الفلسفة والبحث فى مذاهب المتكلمين .

روى صاحب كتاب المعجب فى تلخيص أخبار المغرب عن بعض الفقهاء قال : « سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة : لما دخلت علىَ أمير المؤمنين أبى يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يثنى علىّ ويذكر بيتى وسلفى ، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى ، فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبى أن قال لى : ما رأيهم فى السماء ؟ يعنى الفلاسفة . أقديمة هى أم حادثة ؟ . . . فأدركنى الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين منى الرّوع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التى سألنى عنها ، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ، ولم يزل يبسطنى حتى تكلمت ، فعرف ما عندى من ذلك ، فلما انصرفت أمر لى بمال وخلعة سنية ومركب » .

واستطرد صاحب المعجب قائلا : « أخبرنى تلميذه المتقدم الذكر عنه قال : « استدعانى أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لى : سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أوعبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرّب مأخذها على الناس . فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإنى لأرجو أن تفى به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة ، وما يمنعنى من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سنى واشتغالى بالخدمة وصرف عنايتى إلى ما هو أهم عندى منه ، قال أبو الوليد : فكان هذا الذى

حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس »[١] .

ويزيد العجب عند مؤرخى هذا العصر — والمستشرقين منهم على الخصوص — أن هذا الخليفة ينتمى إلى أسرة تدين بمذهب الظاهرية ، وهو المذهب الذى يلتزم أصحابه ظاهر النصوص ويتحرّجون من التأويل ، وقد توفى إمام هذا المذهب فى المغرب — ابن حزم — بعد منتصف القرن الخامس للهجرة ومذهبه شائع وخلفاء الموحدين يرجحونه على سائر المذاهب ، ويعتبره المؤرخون المحدثون قطب المذاهب الرجعية مع إحاطته بمذاهب الفلاسفة كما يعلم من كتابه عن « الفصل فى الملل والنحل » .

كان ابن حزم هذا آية أخرى من آيات العراقة فى البيوتات العلمية ، ولكنها الآية التى تمثل الثقافة من جانبها الآخر : جانب المحافظة « السلفية » وكراهة التوسع فى البدع الحديثة[٢] .

وكان ابن حزم هذا هو ابن حزم الابن « على بن أحمد » وأبوه أحمد بن سعيد ، وابنه الفضل أبو رافع ، وكلهم من مشاهير العلماء الثقات فى المعارف السلفية ، وإقبالهم على العلم إقبال الصادق فى طلبه المستغنى عن التكسّب به ، المجترئ بالرأى على من يخالفه ، لأنه لا يخشى من الجرأة على رزقه . جرت بين ابن حزم « الابن » وبين أبى الوليد الباجى مناظرة ، فقال الباجى : أنا أعظم منك همة فى طلب العلم لأنك طلبته وأنت معان عليه تسهر بمشكاة الذهب ، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت السوق . قال ابن حزم : هذا الكلام عليك لا لك . لأنك إنما طلبت العلم وأنت فى تلك الحال رجاء تبديلها بمثل حالى ، وأنا طلبته فى حين ما تعلم وما ذكرت . فلم أرج به إلا علو القدر العلمى فى الدنيا والآخرة . »

وقد جنت عليه ملاحاته[٣] للعلماء والرؤساء وقلة مبالاته بغضب الغاضبين فأحرقوا كتبه فى إشبيلية ، وقال فى ذلك :

---

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب .

(٢) البدع جمع بدعة : ما أحدث على غير مثال سابق ، أو العقيدة أحدثت تخالف الإيمان .

(٣) الملاحاة : المنازعة .

فإن تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذى
تضمنّه القرطاس ، بل هو فى صدرى

وقد كان تلميذه عبد المؤمن ، رأس أسرة الموحدين ، على مثل هذه الصرامة فى الخلق ، وهذا التَّلدّد[١] فى الخصومة العلمية ، وهذه الشدة فى المحافظة على السّنن السلفية ، فموضع العجب أن تكون هذه الأسرة هى حامية الفلسفة والبِدَع العلمية ، وهى التى تشجع رجلا كابن رشد على شرح أرسطوطاليس .

* * * *

٢ ــ الحركة السياسية وتأثيرها فى الثقافة

ذلك فى الحق عجيب ، ولكنه العجب الذى مصدره الزيغ[٢] عن السبب ، وهو قريب ، بل جدّ قريب .

فقد أحصى المؤرخون ، ولا سيما المستشرقين ، علل الحركات الثقافية فى المغرب عامة غير علتها الحقيقية ، وهى بالإيجاز ظهور الدعوة الفاطمية فى إفريقية الشمالية .

فظهور هذه الدعوة فى المغرب قد غير فيه كثيراً من وجهات الثقافة والسياسة ، وقد كان له الأثر المباشر فيما شغل الأوربيين بعد ذلك خلال القرون الوسطى من موضوعات الفلسفة الدينية ، وأهمها موضوعات النفس وخلودها وموضوعات العقل وعلاقته بالخلق والخالق .

ولا يخفى أن الدعوة الفاطمية هى الدعوة الإسماعيلية بعينها ، فإن الفاطميين يُنسبون إلى فاطمة الزهراء أو يُنسَبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق تمييزاً لهم من سائر العلويين .

وقد كان الإسماعيليون يشتغلون بالفلسفة ويرجحون مذهب الأفلاطونية الحديثة ، وهو مذهب الفيلسوف أفلوطين Plotinus (٢٠٥ ــ ٢٧٠ م) الذى ولد بإقليم أسيوط وألقى دروسه فى الإسكندرية ثم فى رومة . ومن أتباع

---

(١) اللدد : شدة الخصومة .

(٢) الزيغ الميل .

الإسماعيليين الذين نشروا هذا المذهب إخوان الصفاء « أصحاب الرسائل المنسوبة إليهم » ، ومنهم مسلم بن محمد الأندلسى الذى نقل مذهبهم إلى البلاد الأندلسية .

وقد شاع مذهب الإسماعيلية شرقاً وغرباً فى العالم الإسلامى من جبال الأطلس إلى تخوم الهند وآسيا الوسطى ، وكان ابن سينا يقول : « وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ، ويُعد من الإسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى . وكانا ربما تذاكرا بينهما وأنا أسمع منهما وأدرك ما يقولانه ، وابتدءا يدعوانى أيضاً إليه ويجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة [1] » .

لا جرم يتذاكر المستطلعون أحاديث هذا المذهب فى إفريقية الشمالية كما تذاكروها فى بخارى وعلى التخوم الهندية ، فقد جاء هذا المذهب إلى المغرب بقوة الدولة فوق قوة الدعوة ، وأصبح من شاغل أصحاب الدول أن يتعرفوه ويستطلعوا كنهه ويتبطنوا ما وراءه ، وبخاصة من كان كخلفاء الموحدين مهدداً لسلطان الدولة الفاطمية معنيًّا بما يعلنونه ويسرونه من مذاهب السياسة أو الحكمة .

ولقد كان من آثار هذه الدعوة فى المغرب عامة أن الخليفة الأموى بالأندلس عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ – ٣٥٠ هجرية و ٩١٢ – ٩٦١ ميلادية) تلقب بأمير المؤمنين بعد أن أطلق هذا اللقب على خلفاء الفاطميين ، وجاء خلفه الحكم الثانى الملقب بالمستنصر بالله فنافس خلفاء الفاطميين أشد المنافسة فى الاشتغال بالفلسفة والعلوم وتقريب الحكماء والأدباء وأنفذ إلى إفريقية جيشاً قويًّا لتوطيد سلطانه فى مراكش وإعلان الدعوة باسمه على المنابر .

أما دولة الموحدين فقد كان الخطر عليهم من الدعوة الفاطمية – أو الدعوة الإسماعيلية بعبارة أخرى – أشد وأقرب ، فقابلوا دعوتهم بمثلها واجتهدوا فى تعرف مذاهبهم الباطنية وكان رئيسهم « محمد بن تومرت » من قبيلة « مصمودة » البربرية ولكنه كان يتلقب بالمهدى وينتمى إلى آل البيت ويقول ابن خلكان – وهو ممن ينكرون نسب الفاطميين – إن ابن تومرت هو : « محمد بن عبد الله ابن عبد الرحمن ابن هود بن خالد بن تمام بن عدنان بن صفوان بن سفيان بن

---

(١) « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » للوزير جمال الدين القفطى .

جابر بن يحيي بن عطاء بن رباح بن يسار بن العباس بن محمد بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب كرم الله وجهه »[١] .

فقد برز الموحدون إذن للفاطميين أو الإسماعيليين حتى فى النسب والدعوة المهدية ، ولما اشتهر الإمام الغزالى فى المشرق بإنكار الباطنية والرد عليها قصد إليه ابن تومرت وحضر عليه . وحكى — كما جاء فى كتاب المعجب فى أخبار المغرب — « أنه ذكر للغزالى ما فعل على بن يوسف بن تاشفين من ملوك المرابطين بكتبه التى وصلت إلى المغرب من إحراقها وإفسادها ، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس ، فقال الغزالى حين بلغه ذلك : ليذهبن عن قليل ملكه ، وليقتلن ولده ، وما أحسب المتولى لذلك إلا حاضراً مجلسنا » .

وقد تم لابن تومرت ما أنبأه به أستاذه الغزالى فأقام دولة الموحدين وندب لها صاحبه عبد المؤمن بن على الكومى (٥٤ — ٥٥٨ هجرية و ١١٢٩ — ١١٦٢م ميلادية (ثم خلفه ابنه يوسف ثم خلفه ابنه يعقوب وتلقب بالمنصور بالله (٥٨٠ — ٥٩٥ هجرية و ١١٨٤ — ١١٩٨ ميلادية) وهو الذى اقترح على ابن رشد تفسير كتب أرسطوطاليس وشرح مذاهب الفلسفة على الإجمال .

ويظهر التحدى والمفاخرة بين الموحدين والإسماعيليين فى مقابلة كل دعوى إسماعيلية بمثلها من دعاوى ابن تومرت وخلفائه .

فقد انتسب إلى آل البيت كما ينتسبون ، وتلقب بالمهدى كما يتلقبون ، وقال عنه مريدوه إنه لم يكن أحد أعلم منه بأسرار النجوم وعلوم الجفر[٢] والتنجيم وهى العلوم التى اشتهر بها الإسماعيليون .

قال ابن خلكان : « إن محمد بن تومرت كان قد اطلع على كتاب يسمى الجفر من علوم أهل البيت ، وإنه رأى فيه صفة رجل يظهر بالمغرب الأقصى ، بمكان يسمى السوس ، وهو من ذرية رسول الله عليه وسلم ، يدعو إلى الله ويكون

---

(١) وفيات الأعيان . الجزء الرابع : ترجمة رقم ٦٦٠

(٢) علم الجفر ويسمى علم الحروف : هو علم يدعى أصحابه أنهم يعرفون به الحوادث إلى انقراض العالم . وإلى هذا الجفر أشار أبو العلاء المعرى بقوله من جملة أبيات :

لقد عجبوا لأهل البيت لما أتاهم علمهم فى مسك جفر
ومرآة المنجم وهى صغرى أرته كل عامرة وقفر

مقامه ومدفنه بموضع من الغرب : هجاء اسمه ت ى م ل ل ، ورأى فيه أيضاً أن استقامة ذلك الأمر واستيلاء وتمكنه على يد رجل من أصحابه هجاء اسمه ع ب د م و م ن ، ويجاوز وقته المائة الخامسة للهجرة ، فأوقع الله سبحانه وتعالى فى نفسه أنه القائم بأول الأمر ، وأن أوانه قد أزف ، فما كان ابن تومرت يمر بموضع إلا ويسأل عنه ، ولا يرى أحداً إلا أخذ اسمه وتفقد حليته ، وكانت حلية عبد المؤمن معه ، فبينما هو فى الطريق رأى شاباً قد بلغ أشده على الصفة التى معه ، فقال له وقد تجاوزه : ما اسمك يا شاب ؟ فقال : عبد المؤمن ؛ فرجع إليه وقال له : الله ! أكبر أنت بغيتى ، ونظر فى حليته فوافقت ما عنده[1]

هذه القصة تترك ما فيها كله ، ويبقى منها ما لا سبيل إلى تركه ، وهو استعداد الموحدين للفاطميين بسلاحهم ومقابلتهم بمثل دعواهم ، واستبطانهم لأسرار دعوتهم ، لينهضوا لها بما يجرى فى مجراها عن اعتقاد منهم أو عن سياسة وتدبير .

وكل شىء يجرى تفسيره بعد ذلك على أهون سبيل .

فالعلوم التى كانت مقبولة عند دولة الموحدين قد تتناقض وتتنافر ، ولكنها تلتقى فى مقصد واحد وهو لزومها فى تلك المناجزة وتلك المناظرة .

وبين الغزالى وابن حزم بون بعيد فى التفكير ومذاهب النظر والمعرفة ، ولكنهما يلتقيان فى كراهة الباطنية ، فالغزالى يرد عليها ويفند أقوالها فى الإمامة ، وابن حزم يدين بظاهر النصوص ويحرم التأويل مع وجود النص. والتأويل كما هو معلوم أصل من أصول الإسماعيلية ، يجيزونه بل يوجبونه ويرجعون به إلى علم الإمام بأسرار الغيب وبواطن الآيات ، ويضيف ابن حزم إلى ذلك أنه كان شديد التعصب للأمويين ، ولم يكن يظهر هذا التعصب لغير الأخصاء ، ولكنه كان يظهر النقمة على الفاطميين الإسماعيليين ويؤلف كتابه عن جمهرة أنساب العرب[2] فينكر انتسابهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق ومن ثم إلى فاطمة الزهراء .

---

(١) «وفيات الأعيان» . الجزء الرابع . ترجمة رقم ٦٦٠

(٢) « جمهرة أنساب العرب » نشرته دار المعارف بمصر بتحقيق المستشرق ا . ل . بروفنثال .

ولا يبعد أن يكون الخلفاء الموحدون مؤمنين بأسرار النجوم يبحثون عن الأفلاك والعقول التى تديرها لينفذوا منها إلى خفايا تلك الأسرار ، ويلفت النظر إلى هذا أول سؤال وجهه الخليفة المنصور إلى ابن رشد ، وهو : ماذا يقولون عن السماء ؟

* * *

كانت دولة الموحدين أول دولة إفريقية تقف أمام الفاطميين موقف المناظرة فى السياسة والثقافة . أما قبل ذلك فالدولة الصنهاجية فى تونس كانت تتولى الأمر بإذن الفاطميين من القاهرة ، ودولة الملثمين أو المرابطين التى نازعتها السلطان فى المغرب الأقصى لم تكن تدرس حين نشأتها شيئاً من الثقافة أو من الدين ، ومضى عليها زمن وهى مشغولة بحرب القبائل البربرية والسودانية التى بقيت على الجاهلية ، ولم يكد يستقر بها القرار على عهد يوسف بن تاشفين حتى شغلت بالجزيرة الأندلسية واستقدمها ملوك الطوائف إلى الأندلس لنجدتهم فى حربهم مع ألفونس السادس ملك أرجوان ، وانصرفت جهودهم إلى هذه الناحية ، وظلوا كذلك على عهد علىّ بن يوسف بن تاشفين حتى زالت دولتهم ولما ينقض على وفاة هذا الأمير أكثر من سنتين ، وكان منهجهم فى شؤون الثقافة منهج البداوة فى استنكار كل ما يحسبونه من البدع ، ومنه علم الكلام وبحوث الفقهاء فى الحكمة الدينية ، ولهذا أحرقوا كتب الغزالى وهى من أفضل ما كتبه المتكلمون !

فالموحدون هم أول من ناظر الفاطميين (أو الإسماعيليين) فى إفريقية الشمالية ، وأول من تعرف علومهم ومذاهبهم ليغلبهم فى ميدانهم ويقابل دعوتهم بمثلها أو بما ينقضها ويبطلها .

* * *

وما من حركة ثقافية فى ذلك العصر يراد تفسيرها بمعزل عن هذا العامل المهم — عامل الدعوة الإسماعيلية — إلا تعذر التفسير أو وقع فيه الخطأ الكثير ، ومن هذا القبيل تلك المناقشات الطويلة حول مصدر الثقافة الإغريقية التى انتقلت من الشرق إلى أوربة أهو إسرائيلى أو عربى ، وموضع اللبس هنا أن

الفيلسوف اليهودى ابن جبيرول (١٠٢١ — ١٠٧٠) سبق ابن رشد بمولده وكتابته ، ولكن ابن جبيرول لم يكن له مصدر غير المراجع العربية وفلسفته الأفلاطونية الحديثة مستمدة من هذه المراجع لم يسلم حتى من أخطائها الظاهرة وهى الخلط بين مذهب أفلوطين ومذهب أرسطو فى الربوبية لأن طائفة من تواسيع أفلوطين ترجمت فى القرن الثالث للهجرة ونسبت خطأً إلى أرسطو باسم أثولوجية أرسطو طاليس ، وقد التبست آراء ابن جبيرول بالآراء الإسلامية والآراء المسيحية التى نقلت عنها حتى حسبه بعض الأوربيين من فلاسفة المسلمين وحسبه بعضهم من فلاسفة المسيحيين ، ولم تتضح الحقيقة إلا فى القرن التاسع عشر حين كشف المستشرق الإسرائيلى سلمون مونك Salomon Munk (١٨٠٣ — ١٨٦٧)[١] عن بعض المخطوطات فتبين له أن الفيلسوف الذى يسميه الأوربيون افيسبرون Aviçébron هو نفسه ابن جبيرول ، وأنه إسرائيلى وليس من المسلمين ولا من المسيحيين .

وقد كان ابن جبيرول مسبوقاً فى الثقافة الإسرائيلية بفيلسوف آخر من اليهود نشأ فى الفيوم بمصر (٨٩٢ — ٩٤٢) وتنقل بين مصر وفلسطين والعراق فى إبان الدعوة الإسماعيلية وملاحم الجدل بين المتكلمين والمعتزلة وهم فلاسفة الإسلام الباحثون فى مسائل التوحيد والحكمة الدينية ، وهذا الفيلسوف الإسرائيلى هو سعديا بن يوسف الذى اشتهر باسم وظيفته جاعون (٨٩٢ — ٩٤٢) وتتبع مساجلات المتكلمين والمعتزلة فطبقها على الديانة الإسرائيلية ، وألف كتابه « الإيمان والعقل » فى موضوعات الخلق والتوحيد والوحى والقضاء والقدر والثواب والعقاب وغير ذلك من موضوعات علم الكلام .

وقد كان للفلسفة فى المغرب رواد قبل ابن رشد أشهرهم ابن باجة أو ابن الصائغ الذى توفى سنة ٥٣٣ للهجرة إذ كان ابن رشد فى الثالثة عشرة من عمره ، وابن باجة هو الذى يسميه الأوربيون Avinpace وهو أستاذ أبى الحسن على بن عبد العزيز الذى رحل إلى مصر بعد موت أستاذه فى مدينة فاس ونقل معه خلاصة من مؤلفاته إلى مدرسة قوص بالصعيد الأعلى حيث مات

---

(١) سلمون مونك فرنسى من أصل ألمانى .

ودفن ، وقد كان ابن باجة على ديدن الكثيرين من علماء عصره جامعاً بين الأدب والفلسفة والطب ، وقيل إنه حسد الأطباء له ممن كانوا يزاحمونه فى بلاط ابن تاشفين بمراكش أغراهم به فدسوا له عند الأمير ودسوا له السم فى طعامه فمات ولم يكن يجاوز الأربعين ، ويعتبر ابن باجة بحق أول رائد لثقافة الإغريق فى الأندلس ، فقد علق على كتب أرسطو وجالينوس ، وترجمت تعليقاته إلى العبرية ، وترجم إليها كتابه عن تدبير المتوحد وفيه يشرح سبيل الوصول إلى الله بالمعرفة والرياضة ويجمع بين أساليب الحكمة وأساليب التصوف ويقسم أساليب « التوحيد » الذى يعنى العزلة والتوحيد الذى يعنى وحدة الأشباه المشتركين فى مطالب الحكمة والفضيلة .

أما بعد ابن باجة فأشهر الفلاسفة هما الزميلان ابن الطفيل وابن رشد ، وقد اجتمعا زمنا فى بلاط الموحدين ، وكان ابن الطفيل أكبر من ابن رشد ولكنه عاش بعده (توفى سنة ٥٨١ للهجرة) ولم ينكب مثل نكبته ، بل قيل إنه كان يأخذ مرتبه مع الأطباء والمهندسين والرماة والشعراء ، ويقول كما جاء فى كتاب « المعجب فى أخبار المغرب » : لو نفق عليهم علم الموسيقى لأنفقته عليهم . . . !

٣ ـ الحركة الاجتماعية

وابن الطفيل هو صاحب قصة « حى بن يقظان » التى ترجمت إلى الإنجليزية فى القرن السابع عشر ونسب إليها نشاط القصة فى العصر الحديث ، وفحوى قصة حى بن يقظان أن الإنسان قد يصل إلى معرفة الله ولو نشأ منفرداً على جزيرة منعزلة لا يصحبه فيها أحد من بنى نوعه ، ويتمم رأيه فى هذه القصة مذهبه فى التصوف وإمكان الاتصال بالله وإدراك الحقائق الربانية برياضة النفس على الكشف والمناجاة[1] .

ويبدو من أخبار ابن الطفيل وآثاره ـ على قلة هذه وتلك ـ أنه كان إلى

---

(١) قصة « حى بن يقظان » عالجها ابن سينا والسهروردى وابن الطفيل والقصص الثلاث مجموعة فى كتاب واحد نشرته دار المعارف بمصر بمناسبة مهرجان ابن سينا الذى عقد ببغداد فى مارس سنة ١٩٥١ .

مزاج الفنان الظريف أقرب منه إلى مزاج الفيلسوف الحكيم ، وأنه كان خبيراً بفنون المنادمة والمسامرة ، أثيراً عند أمير المؤمنين المنصور لا يطيق هذا غيابه ولا يزال عنده أياماً منقطعاً عن أهله ، وكان هذا هو الغالب على حكماء ذلك العصر وأطبائه ما عدا ابن رشد . فقد كان ابن باجة يحسن فن النغم والإيقاع وكان ينظم الموشحات ويلحنها ويغنيها ، ومن موشحاته تلك الموشحة التى قيل إن صاحب سرقسطه أقسم ساعة سماعها لا يمشين ناظمها ومنشدها إلا على الذهب ، وهى التى ختمها بقوله :

عقـــد الله راية النصرِ لأمـــير العـــلا أبى بكر

ومن لباقته وحسن تصرفه فى إرضاء الأمراء أنه أشفق من مغبة هذا القسم فاحتال على تنفيذه بأن جعل فى نعله قطعة من الذهب[١] .

وكان ابن زهر زميل ابن رشد فى الطب والحكمة أبرع أهل زمانه فى فن التوشيح وفن التلحين ، وله من الشعر الظريف ما يقل نظيره فى بدائع الشعراء المنقطعين للهو والمنادمة ، وهو صاحب الأبيات فى المرآة :

إنى نظرتُ إلى المرآة أسألها فأنكـــرت مقلتاى كل ما رأتا
رأيت فيهـــا شييخاً لست أعرفه وكنت أعرف فيها قبل ذاك فتى[٢]
فقلت أين الذى بالأمس كان هنـــا متى ترحـّل عن هذا المكان متى
فاستضحكت ثم قالت وهى معجبة إن الذى أنكرته مقلتاك أتى
كانت سليمى تنادى يا أخى وقد صارت سليمى تنادى اليوم يا أبتا

وله يتشوق إلى ولده بإشبيلية ، وهو بمراكش :

ولى واحد مثلُ فرخ القطا صغير تخلـّف قلبى لديه[٣]
وأفـــردت عنه فيا وحشـــتا لذاك الشـّخيص وذاك الوُجيه[٤]
تشـــوّقـــنى وتشوقتـــه فيبـــكى علىّ وأبكى عليه
وقـــد تعب الشوق ما بيننـــا فمنـــه إلىّ ، ومنى إليـــه

(١) شييخ : مصغر شيخ .
(٢) القطا جمع قطاة : طائر فى حجم الحمام .
(٣) شخيص ووجيه : مصغر شخص ووجه .
(٤) مقدمة ابن خلدون . ص ٥٨٤ طبعة بيروت ١٩٠٠

روى أبو القاسم بن محمد الوزير الغسانى حكيم السلطان المنصور بالله الحسنى أن يعقوب المنصور سلطان المغرب والأندلس سمع هذه الأبيات فرقّ للحكيم الظريف وأرسل المهندسين إلى إشبيلية وأمرهم أن يرسموا بيت ابن زهر ويبنوا له بيتاً مثله فى مراكش ، ففعلوا كما أمرهم وفرشوا البيت بمثل فرشه وجعل فيها مثل آلاته ثم أمر بنقل أولاد ابن زهر وحشمه إلى تلف الدار ، ثم أخذه معه إليها فدخلها فوجد ولده الذى تشوقه يلعب فى فنائها ، وخيل إليه أنه فى منام .

وهذه فنون من المنادمة والتحبب إلى الأمراء لم يكن ابن رشد يحسن شيئاً منها ، ولعله كان أعلم أهل زمانه بالفلسفة والفقه وأجهلهم بفنون المنادمة والسياسة ، وراض نفسه على التوقر فبالغ فى رياضتها وأنف أن يروى له شعر يتغزل فيه فأحرق ما نظمه فى صباه ، وقد تقدم فى تفضيله لقرطبة على إشبيلية أنه قال لابن زهر : إن المطرب الذى يموت فى قرطبة تحمل آلاته إلى إشبيلية لتباع فيها ، وهو قول لا يخلو من التعريض والترفع ، غير ما نقل عنه كثيراً من سكينته وتورعه عن المزاح .

ومن المهم التنبيه إلى هذه الخصلة فيه وإلى مخالفته بها لنظرائه وأقرانه ، فلا شك أن جهله بفنون الندمان وجلساء الأسمار كان له شأن أى شأن فى تعجيل نكبته التى لا ترجع كلها إلى أحوال عصره ، ولا تخلو من رجعة فى بعض أسبابها على الأقل إلى أحواله .

الفصل الثانى

ابن رُشدٍ فى عَصرِهِ

٥٢٠ – ٥٩٥ هجرية – ١١٢٦ – ١١٩٨ ميلادية

١ – حياة ابن رشد

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد هو الفيلسوف الوحيد فى أسرة من الفقهاء ، والقضاة ، كان أبوه قاضياً وكان جده قاضى القضاة بالأندلس ، وله فتاوى مخطوطة لا تزال محفوظة فى مكتبة باريس ، تدل على ملكة النظر التى ورثها عنه حفيده ، وقد كانت تغهد إليه مع القضاء مهام سياسية بين الأندلس ومراكش فكان يضطلع بها على الوجه الأمثل ، وتوفى سنة ٥٢٠ للهجرة قبل مولد حفيده بشهر واحد .

وقد وردت ترجمة الحفيد الحكيم فى مراجع متفرقة من كتب الأدب والتاريخ ، وترجم له ابن أبى أصيبعة فى كتابه « طبقات الأطباء » ، وهو مطبوع . وترجم له الذهبى والأنصارى وابن الأبار فى كتب مخطوطة ، نشرت منها مقتبسات كافية بنصها العربى فى ذيل كتاب لرينان عن ابن رشد والرشدية Averroés et L'Averroisme طبع بباريس الطبعة الثالثة سنة ١٨٦٦ واطلعنا عليها فى تلك الطبعة ، وعليها جميعاً نعتمد فى تلخيص ترجمة الفيلسوف . .

نشأ بقرطبة وتعلم الفقه والرياضة والطب ، وتولى القضاء بإشبيلية قبل قرطبة ، واستدعاه الخليفة المنصور أبو يعقوب وهو متوجه إلى غزو ألفونس ملك أرجوان سنة إحدى وتسعين وخمسمائة فأكرمه واحتفى به وجاوز به قدر مؤسسى الدولة – دولة الموحدين – وهم عشرة من أجلاء العلماء ، فأجلسه فى مكان فوق مكان الشيخ أبو محمد عبد الواحد ابن الشيخ أبى حفص الهنتانى وهو صهر الخليفة (زوج بنته) . . . ويظهر أن شهرة القاضى بالفلسفة قد جعلته موضع النظر

مع الحذر ، فلما استدعاه المنصور ظن أهله وصحبه أنه عازله ومنكل به ، فلما خرج من عنده بعد تلك الحفاوة أقبل عليه صحبه يهنئونه فقال لهم قولة حكيم ، « والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به ، فإن أمير المؤمنين قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمل فيه أو يصل رجائي إليه » .

وكلمة كهذه تكشف عن بصيرة الرجل وصدق رأيه ، كما تكشف عن سليقة المعلم فيه ، فإنه لو كان من أهل المنفعة بالمناصب لسرّه أن يؤمن الناس بزلفاه عند الخليفة ، ولكنه علم الحقيقة فآثر الإرشاد بتعليمها على الانتفاع بما اعتقده الناس من وجاهته ، وأيقنوه من عظم منزلته عند ذوى السلطان .

قال ابن الأبار [١] « تأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمةلم يصرّفها فى ترفيع حال ولا جمع مال ، إنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ومنافع أهل الأندلس عامة » .

وقد صدقت فراسة ابن رشد ، فإن الخليفة لم يلبث أن نكبه وأقصاه — كما سيأتى بيانه فى الفصل التالى — وأمره بملازمة « اليشانة » وهى قرية كانت قبل ذلك مأوى لليهود . قيل إنه نفى إليها لأنه كان مجهول النسب بأرض الأندلس وكان المظنون به أنه من سلالة بنى إسرائيل ، وهو ظن لا سند له من الواقع على الإطلاق ، وقد شهد ابن جبير لجده بالتقوى والصلاح وصحة الدين حين هجاه فى نكبته فقال :

لم تلزم الرشد يا ابن رشد لما علا فى الزمان جدك
وكنت فى الدين ذا رياء ما هكذا كان فيه جدك [٢]

والمتواتر من جملة أخباره أنه كان شديد الإكباب على البحث والمذاكرة ، لم يصرف ليلة من عمره بلا درس أو تصنيف إلا ليلة عرسه وليلة وفاة أبيه ، وربما شغله ذلك عن العناية ببزته [٣] أو إدخار المال لأيام عوزه [٤] ، فكان يبذل العطاء لقصادة ويلام أحياناً على البذل لمن لا يحبونه ولا يكفون عن اتهامه فيقول :

---

(١) انظر ترجمته فى « أزهار الرياض فى أخبار عياض » .
(٢) جدك الأولى بمعنى ، الحظ والثانية : أبو الاب أو أبو الام .
(٣) البزة : الثياب .
(٤) العوز : الحاجه والضيق .

إن إعطاء العدو هو الفضيلة . إما إعطاء الصديق فلا فضل فيه ، وقد أعطى مرة رجلا أهانه وحذره من فعل ذلك بغيره ، لأنه لا يأمن بوادر غضبه .

على أنه كان يسامح فى أمر نفسه ولا يسامح فى أمر غيره ، ومن ذاك قصته مع الشاعر ابن خروف حين هجا أبا جعفر الحميرى العالم المؤدب ، فقد أوجع الشاعر ضرباً وأنذره ألا يعود لمثلها ، ولو كان عفوه عن المسيئين إليه من قبيل المداراة لكانت مداراة الشعراء الذين يهجون غيره أقرب وأحجى[١] .

وأثر عنه فى قضائه أنه كان يتحرج من الحكم بالموت ، فإذا وجب الحكم أحاله إلى نوّابه ليراجعوه ، وقد اجتمع له قضاء الأندلس والمغرب وهو دون الخامسة والثلاثين .

ولم يذكر قط عن القاضى الفيلسوف خبر من أخبار التبسط لمجالس اللهو والطرب مما استباحه جملة أبناء عصره ، ومنهم طائفة من العلماء والحكماء ، بل كان يتعفف من حضور هذه المجالس ، وبلغ من تعففه عما لا يراه خليقاً بعلمه ومكانه من القضاء أنه أحرق شعره الذى نظمه فى الغزل أيام شبابه ، وعلى هذا كان يحفظ الجيد من الشعر ويرويه فى مواطن الحكمة وشواهد المثل ، وحكى عنه أبو القاسم بن الطيلسان أنه كان يحفظ شعرى حبيب[٢] والمتنبي ويكثر التمثل بهما فى مجلسه ويورد ذلك أحسن إيراد .

قال ابن الأبار : « كان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً » .

وكان هذا الخلق منه مطمع الطامعين فى تواضعه وفى كرمه . دخل إليه أبو محمد الطائى القرطبي فتلقاه قائماً كعادته فى لقاء زائريه فقال الشاعر :

قد قام لى السيد الهمامُ قاضى قضاة الورى الإمام
فقلتُ قم بى ولا تقمْ لى فقلما يؤكل القيام

وظاهر أن هذه الخلائق الطيبة قد تغنى المعلم أو الفيلسوف أو القاضى فى صناعته ، ولكنها لا تغنى جليس الملوك فى صناعة المنادمة والملازمة ، بل لعلها تحرجه عندهم وتعرضه لإعراضهم ومقتهم . لأن هذا التواضع فيه لم يكن عن ضعة ولا عن استكانة ، بل كان عن كرم وكرامة وشعور بالمساواة بين الناس

(١) أحجى : أعقل .
(٢) المقصود : أبو تمام حبيب بن أوس .

فى المجاملة وحسن المعاملة ، فكان يخاطب الخليفة فى مجلسه فيقول له : يا أخى ! وكانت أمانة التعبير العلمى أحق عندى بالرعاية من زخرفة القول فى ألقاب الملوك والأمراء حيث لا محل لها بين تقريرات العلماء والفلاسفة ، فلما شرح كتاب الحيوان لأرسطو زاد عليه عند ذكر الزرافة أنه رآها « عند ملك البربر . . » . . . ومثل هذا اللقب هو الصدق الذى يجمل بالعالم فى درسه وبحثه ، ولكنه لم يكن جميلا عند الرجل الذى يسمى نفسه ويسميه من حوله بأمير المؤمنين وأمير الدين ، ولما بلغ الأمر مسمع هذا الأمير لم يغن عن ابن رشد أنه تمحل[1] المعاذير وقال إنه قد أملاها « ملك البرين » فصحفها النساخون حين نقلوها إلى ملك البربر ... إذ كان سم الوقيعة قد سرى مسراه ووافق ما كان فى نفس الأمير من الغيظ لمناداته باسم الإخاء ، فلم يدفع عنه عذر النديم ما جلبه عليه صدق العلماء .

أو لعله قد وافق فى نفس الأمير غيظاً آخر لم يكن صاحبنا الفيلسوف يلتفت إليه أو يحسبه مما يعاقب عليه ، فقد كان يصادق أخا الخليفة (أبا يحيى) والى قرطبة كما كان يصادق الخليفة . . . فلم يعدم واشياً يقول وسامعاً يسمع إن وراء هذه الصداقة للأخ عداوة مستترة لأخيه ، يوشك أن تنكشف عن تمرد وعن ولاء للمتمردين .

ولما أراد الخليفة أن ينكبه لم يذكر فى أسباب نكبته سبباً من هذه الأسباب بطبيعة الحال ، بل أحال على الدين تبعة هذه النكبة كما سيأتى بيانه ، وأعلن من ذنوب الفيلسوف ما هو ذنب الأمير فى باطن الأمر ، لأنه تعلل عليه بإدمان النظر فى كتب القدماء ، وقد كان أبو الأمير هو مغريه بالنظر فيها ومعالجة شرحها وتيسيرها لطلابها .

٢ ـ نكبته وأسبابها

يحتاج المؤرخ فى كل مصادرة فكرية أو دينية إلى البحث عن سببين : أحدهما معلن والآخر مضمر ، فقليلا ما كان السبب الظاهر هو سبب النكبة

---

(١) تمحل الشىء : احتال فى طلبه .

الصحيح ، وكثيراً ما كان للنكبة — غير سببها الظاهر — سبب آخر يدور على بواعث شخصية أو سياسية تهم ذوى السلطان ، ويسرى هذا على الشعراء كما يسرى على الفلاسفة ، ويسرى على الجماعات كما يسرى على الآحاد .

لقد نكب بشار ولم ينكب مطيع بن إياس ، وكلاهما كان يتزندق ويهرف [1] فى أمور الزندقة بما لا يعرف ، ولكن بشاراً هجا الخليفة ومطيع لم يقترف هذه الحماقة ، فنجا مطيع وهلك بشار .

ولم يكن ابن رشد أول شارح لكتب الأقدمين ، فقد سبقه ابن باجة إلى شرح بعضها وإن لم يتوسع فى هذا العمل مثل توسعه ، ولكن ابن باجة كان يحسن مصاحبة السلطان وابن رشد لم يكن يحسن هذه الصناعة ، فنكب ابن رشد ولم ينكب ابن باجة ، ولم يغن عن الفيلسوف المتكوب أنه شرح الكتب كما تقدم بأمر من أبى الخليفة .

وقد كتب المؤرخون كثيراً عن اضطهاد اليهود فى دولة الموحدين ، وقيل إنهم كانوا مضطهدين تعصباً من رؤساء الدولة لمخالفتهم إياهم فى الدين ، وحقيقة الأمر أن الخليفة كان يتهم الذين تحولوا منهم إلى الإسلام كما كان يتهم الباقين على دينهم ، وكان يقول : لو صح عندى إسلامهم لتركتهم يختلطون بالمسلمين فى أنكحتهم وسائر أمورهم ، ولو صح عندى كفرهم لقتلت رجالهم وسبيت ذراريهم وجعلت أموالهم فيئاً للمسلمين ، ولكنى متردد فى أمرهم ، وقد كان بعضهم على صلة بخدمة الإفرنج وجاء فى كتاب « بغية الملتمس » أنه كان فى صحبة جيش الأذفنش تجار من اليهود وصلوا لاشتراء أسرى المسلمين .

فلم يكن اضطهاد هذه الطائفة لمخالفتها فى الدين ، ولكنها اضطهدت لما خامر أصحاب الدولة من الشك فى مساعيها الخفية ، ومنها ما يخشى ضرره على الجيش فى إبان القتال ، وأما فى غير هذه الحالة فلم يكن ثمة اضطهاد ولا مصادرة وكان من اليهود من ارتقى إلى مناصب الوزارة .

ولا نعتقد أن نكبة ابن رشد كانت شذوذاً من هذه القاعدة فى بعض أسبابها على الأقل إن لم نقل فى جميعها ، وقد مر بنا أن المنصور أنكر منه مخاطبته

---

(١) يهرف : يتكلم عن غير خبرة .

إياه بغير كلفة . وأنه ذكره فى كتاب الحيوان باسم ملك البربر ، وأنه كان وثيق الصلة بأخيه الذى كان يخشى من منافسته إياه ، وبعض هذه البواعث كاف لاستهداف الفيلسوف لغضب المنصور ، ولكن المعروف عن أمراء الموحدين أنهم كانوا يتحرجون من إيقاع العقاب بالناس لأمثال هذه الأسباب ، فمن الراجح أنه تعلل لعقاب ابن رشد بعلة ترضى ضميره وترضى جمهرة الشعب بالذريعة المقبولة فى أمثال هذه الأحوال .

فمن هذه الذرائع « أن قوماً ممن يناوئه من أهل قرطبة ويدعى معه الكفاءة فى البيت وشرف السلف سعوا به عند أبى يوسف ووجدوا إلى ذلك طريقاً بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص التى كانت يكتبها فوجدوا فيها بخطه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم : فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة . . . فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة ، فأستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة ، فلما حضر أبو الوليد رحمه الله — قال له بعد أن نبذ إليه الأوراق : أخطك هذا ؟ فأنكر . . . فقال أمير المؤمنين : لعن الله كاتب هذا الخط وأمر الحاضرين بلعنه[1] . . . »

ونحن نعلم اليوم بعد دراسة أساطير اليونان أنهم كانوا يسمون الزهرة ربة الحب وأنهم أخذوا هذا من البابليين ، وأن كلمة فينوس — أى الزهرة — مأخوذة من كلمة بنوت أى بنت وكانت فاؤها تكتب باء فى بعض الكتب اليونانية القديمة وأن هذا كله لا يتعدى المجاز كما يقول القائل منهم رب البحر وربة الغاب وربة الغناء وأشباه هذه الأسطورات . ولا يبعد أن الأسطورة قد رويت فى كتب ابن رشد كما نقلها عن اليونان على هذا المثال . . . أما أن يكون ابن رشد معتقداً ربوبية الزهرة ربة الحب أو ربة غيره فذلك بعيد ، جد بعيد .

وقيل فى أسباب النكبة إن حساد ابن رشد دسوا عليه أناساً من تلاميذه يستملونه شرح الكتب الفلسفية فشرحها لهم ونقلوها عنه كأنها من رأيه وكلامه وأشهدوا عليها مائة شاهد ثم رفعوها إلى الخليفة وطلبوا عقابه لانحلال عقيدته ، فنكبه وألزمه أن ينزوى فى قرية اليشانة (لوسينا) بجوار قرطبة ولا يبرحها .

---

(١) « المعجب فى أخبار المغرب » .

فإذا صح حدوث هذا فى إبان اشتغال الخليفة بحرب الإفرنج وتوجسه من أهبة الخارجين عليه فى الخفاء فالأرجح أنه هو ذريعة النكبة ، لأن الغضب الدينى يحتدم فى إبان العداوات الدينية ، فلا يتحرج الخليفة من إرضاء الناس وإرضاء ضميره وإرضاء هواه فى مثل هذه الحال ، وقد نكبت مع ابن رشد طائفة من القضاة والفقهاء وذوى المناصب لا يبعد أن يكون الخليفة قد ظن بهم الظنون وشك فى ممالأتهم لمنافسيه ومناظريه ولم يتسع له الوقت لاستقصاء مظان التهمة ، ولا كان فى وسعه أن يسكت عن قضية الثائرين باسم الغيرة على الدين ، فلحقت به النكبة من هذا الطريق .

وجاء فى ترجمة الأنصارى له : « حدثنى الشيخ أبو الحسن الرعينى رحمه الله ، قراءة عليه ومناولة من يده ، ونقلته من خطه قال : وكان قد اتصل — يعنى شيخه أبا محمد عبد الكبير — بابن رشد المتفلسف أيام قضائه بقرطبة وحظى عنده فاستكتبه واستقضاه ، وحدثنى رحمه الله وقد جرى ذكر هذا المتفلسف وما له من الطوامّ فى محادّة الشريعة فقال : إن هذا الذى ينسب إليه ما كان يظهر عليه ، ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه ، وما كدت آخذ عليه فلتة إلا واحدة ، وهى عظمى الفلتات . وذاك حين شاع فى المشرق والأندلس على ألسنة المنجمة أن ريحاً عاتية تهب فى يوم كذا وكذا فى تلك المدة تهلك الناس ، واستفاض ذلك حتى جزع الناس منه واتخذوا الغيران والأنفاق تحت الأرض توقياً لهذه الريح ، ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد واستدعى والى قرطبة إذ ذاك طلبتها وفاوضهم فى ذلك ، وفيهم ابن رشد — وهو القاضى بقرطبة يومئذ — وابن بندود . فلما انصرفوا من عند الوالى تكلم ابن رشد وابن بندود فى شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب قال شيخنا أبو محمد عبد الكبير — وكنت حاضراً — فقلت فى أثناء المفاوضة : إن صح أمر هذه الريح فهى ثانية الريح التى أهلك الله تعالى بها قوم عاد ، إذ لم تعلم ريح بعدها يعم إهلاكها ، قال : فانبرى إلى ابن رشد ولم يتمالك أن قال : والله وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب هلاكهم ؟ فسقط فى أيدى الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التى لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب

لما جاءت به آيات القرآن الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . . »

وقصة عبد الكبير هذه لم يرد لها ذكر فى سياق الاتهام والمحاكمة ، وقد كان الاستناد إليها أولى من تصيد التهم واختلاس الأوراق والبحث فيها عن المعانى المتشابهة ؛ لأن الكلمة قد بدرت من ابن رشد — إذا صحت قصة عبد عبد الكبير — على مسمع من « حاضرين » كثيرين .

ومن الغريب حقاً أن تبدر تلك الكلمة من ابن رشد مع التزامه لشعائر الدين قبل النكبة وبعدها ، وقد كان صاحب القصة يراه — كما قال — يخرج إلى الصلاة وعلى قدميه أثر الماء ، وقد اعترف كاتب المنشور الذى أذاع حرمان ابن رشد بهذا الحرص على التزام الشعائر فقال : « إنهم يوافقون الأمة فى ظاهرهم وزيهم ولسانهم ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم » . . . وقد ثابر على حضور الصلاة فى المسجد بعد النكبة وأخبر عنه أبو الحسن بن قطرال فقال : « إن أعظم ما طرأ عليه فى النكبة أنه دخل وولده عبد الله مسجداً بقرطبة — وقد حانت صلاة العصر — فثار لهما بعض سفلة العامة فأخرجوهما » . . . وكان يقول فى درس الطب : « من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيماناً بالله » .

فصدور الكلمة التى نقلها عبد الكبير عن ابن رشد غريب غاية الغرابة من رجل يظهر ذلك الورع ويلتزم الشريعة ذلك الالتزام ولو كان يفعل ذلك من باب الرياء والمداراة ، فإن متعمد الرياء أحرص على بدواته[1] وسهواته من المخلص الذى يأمن الريبة ولا يتكلف الاحتراس مع الناس .

إلا أن التمحل باسم الدين لم يكن بالنادر فى ذلك الزمن ؛ وقد عرفنا نموذجه المكتوبة فى كلام رجل من أهل العلم كالفتح بن خاقان صاحب قلائد العقيان ، فإنه رضى عن ابن باجة فقال عنه إنه « نور فهم ساطع ، وبرهان علم لكل حجة قاطع ، تتوجت بعصره الأعصار ، وتأرجت من طيب ذكره الأمصار . »

ثم سخط عليه فقال « هو رمد عين الدين ، وكمد نفوس المهتدين . . . [illegible] تلك الأيام وفكر فى أجرام الأفلاك وحدود الأقاليم ورفض كتاب الله الحكيم [illegible]

(١) البدوات جمع بدوة : ظواهر الأشياء .

فإذا جاز هذا من رجل كالفتح بن خاقان فى رجل يحسن مسايرة الناس كابن باجة ، فليس بالبعيد أن يصيب ابن رشد طائف من تلك التهم وهو فى تزمته وصدقه للعلم ومكانته العالية عرضة لنقمة الكاذبين والحاسدين .

ولا نعنى أن كتبه لم يكن فيها ما يساء فهمه أو ما يفهمه المخالف فينكره ، ولكننا نعنى أن سر التهمة كلها بعيد من هذه العلل ، وأن للنكبة باطنا غير ظاهرها ، ليس من العسير أن نستشفه من مجمل أحواله وأحوال زمنه وأميره .

فمن مجمل أحواله أنه كان رجلا يحسن المساجلة ولا يحسن المنادمة ولا يبالى تزييف لغة « البلاط » فى سبيل تحقيق لغة العلم ورفع الكلفة من مجالس الباحثين فيه ، ولو كانوا من الملوك والأمراء ، ومما يصح أن يشار إليه من لواحق هذا أنه غفل عن مكانة الغزالى عند ملوك الموحدين ، وهو أستاذ أستاذهم الأكبر ، فرد عليه دفاعاً عن الفلاسفة ولم يبال فى هذا الدفاع أن ينسب إليه المغالطة.

ومن مجمل أحوال الزمن أنه كان زمن العداوات الدينية وكانت أخطار الحروب فيه بين المسلمين والإفرنج على أشدها ، فكان من أصعب الأمور على الحكام أن يتعرضوا لغضب العامة إذا وقع فى وهم هؤلاء أن قاضياً من أعظم القضاة يشتغل بالعلوم التى يرتابون بها ويحسبونها من الكفر والضلالة ، وقد اشتهر عن ابن رشد أنه كان مصادقاً لأخى الخليفة ، وتبين من تاريخ تلك الفترة أن المنافسة فيها على الملك كانت حرباً ضروساً لا تنقطع فى وقت من الأوقات ، فلا يبعد أن ينكب الخليفة ابن رشد اتهاماً له بمشايعة أخيه واتهاماً لأخيه بمصاحبة الفلاسفة وإضمار الكفر والضلالة .

أما عفو الخليفة عن ابن رشد بعد ذلك فليس تفسيره بالعسير ، فإنه قد عفا عنه عقب عودته من الأندلس إلى مراكش ، وبعد زوال الغاشية ووضوح الحقيقة فى ظنونه بأخيه وجلساء أخيه ، وقد قيل إنه أقبل على الفلسفة التى تجنبها حيناً فأكثر من الاطلاع على كتبها ، فإذا وافق ذلك شفاعة الشافعين فى الحكيم المغضوب عليه فقد وضح سر النكبة وسر العفو ولم يكن فيه غريب غير مألوف من خلائق الملوك وخلائق الدهماء ، مع الحكماء والفضلاء .

الفصل الثالث

جوانب ابن رُشْد

١ — آثار ابن رشد

لا ندرى ماذا أحرق من تلك الشروح عند نكبة الفيلسوف وماذا أعان الزمن على ضياعه بعد موته ، ولكن البقية الباقية منها تدل على شروح متعددة لا على شرح واحد لكل كتاب تناوله من كتب الفلسفة أو الطب بالتفسير والتيسير ، فقد كان من دأبه على ما يظهر أن يتناول الكتاب بالشرح المطول ثم بالشرح الوسيط ثم بالإيجاز الذى لا يقترن بشرح كثير ، وقد سرد ابن أبى أصيبعة أسماء هذه الشروح ، ومنها تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة وتلخيص كتاب الأخلاق وتلخيص كتاب البرهان وتلخيص كتاب السماع الطبيعى وشرح كتاب السماء والعالم وكتاب النفس ، وكلها من فلسفة أرسطو ، ومنها فى الطب تلخيص كتاب الاسطقسات (أى العناصر والأصول) وكتاب المزاج وكتاب القوى الطبيعية وكتاب العلل والأعراض وكتاب التعرف وكتاب الحميات وأول كتاب الأدوية والنصف الثانى من كتاب حيلة البرء ، وكلها لجالينوس .

ولم يكن ابن رشد يعرف اليونانية ولكنه اعتمد على المترجمات التى نقلت من الشرق إلى الأندلس ، وعلى أستاذه أبى جعفر هرون الطبيب المشارك فى الحكمة وعلم الكلام .

ومن تآليفه فى الطب غير هذه الشروح كتاب الكليات ، وقصد أن يجمع فيه الأصول الكلية وأن يعهد إلى صديقه ابن زهر أن يتممه بكتاب فى الأمور الجزئية « لتكون جملة كتابيهما كتاباً كاملا فى صناعة الطب » وقد أشار إلى ذلك فى ختام كتابه فوعد باستيفاء الجزئيات فى « وقت نكون فيه أشد فراغاً لعنايتنا فى هذا الوقت بما يهم من غير ذلك ، فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء

وجب أن ينظر بعد ذلك فى الكنايش — أى الكناشات والتعليقات — وأوفق الكنايش له الكتاب الملقب بالتيسير الذى ألفة فى زماننا هذا مروان بن زهر ، وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته فكان ذلك سبيلا إلى خروجه .

ولابن رشد شرح على أرجوزة لابن سينا فى الطب ، وتعليقات من قبيل المذاكرات توجد منها أوراق متناثرة فى بعض المكتبات الأوربية .

وله من التواليف — عدا الشروح — رد على تهافت الفلاسفة للغزالى سماه « تهافت التهافت » ورسالة فى التوفيق بين الحكمة والشريعة سماها « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ورسالة فى نقد براهين المتكلمين والمتصوفة سماها « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » وكتاب « فى الفحص هل يمكن العقل الذى فينا —وهو المسمى بالهيولانى— أن يعقل الصور المفارقة أولا يمكن ذلك ، وهو المطلوب الذى كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه فى كتاب النفس » ومقالة فى أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا فى كنيته وجود العالم متقارب فى المعنى ، ومقالة فى المقابلة بين آراء أرسطو وآراء الفارابى ، وغير ذلك تعليقات وردود على ابن سينا وابن باجة وابن الطفيل فى مسائل النفس والعقل والاتصال بالفعل الفعال وما قيل عن قدم العالم وحدوثه هى أقرب إلى المقالات القصار منها إلى المطولات .

وهناك قوائم بأسماء مؤلفاته التى لا تزال محفوظة فى مكتبة الإسكوريال بإسبانيا لا حاجة إلى إثباتها هنا ، لأن موضوعاتها الفلسفية جميعاً داخلة فى هذه الموضوعات التى اشتهر الفيلسوف بشرحها أو الكتابة فيها .

أما كتبه فى الفقه فالمعروف منها كتاب « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » ، وهو مرجع لم يزل معتمداً بعد نكبة مؤلفه يضرب به المثل فى الشعر للإجادة والطموح ، كما قال ابن زمرك بعد وفاة ابن رشد بأكثر من مائتى سنة :

أمولاى قد أنجحت رأياً وراية ... ولم يبق فى سبق المكارم غاية

فتهدى سجاياك ابن رشد نهـاية ... وإن كان هذا السعد منك بداية

سيبقى على مر الزمان مخلداً

وترجم أكثر المؤلفات الطبية والفلسفية إلى اللاتينية والعبرية ، وضاعت

أصول الكثير منها وبقيت ترجماتها ، ومنها ما هو محفوظ إلى اليوم فى مكتبات سويسرة وباريس بنصه العربى مكتوباً بحروف عبرية .

أما الكتب الميسرة للقارىء العربى بمصر وما جاورها فهى فى الفقه كتاب « بداية المجتهد » وهو مطبوع ، وفى الفلسفة كتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » وتلخيص كتاب « المقولات » و « تهافت التهافت » وكلها مطبوع .

وله رسالة لطيفة فى تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو مطبوعة بالقاهرة وتوجد من مؤلفاته بدار الكتب المصرية مخطوطة لشرحه على أرجوزة الطب لابن سينا ، ومخطوطة بجوامع كتاب النفس لأرسطو .

وقد طبع معهد فرانكو بالمغرب الأقصى كتابه « الكليات» فى الطب منقولا بالمصورة الشمسية ، مشفوعاً بوصف العقاقير والأدوية التى وردت فيه إشارة إليها .

وهذه المجموعة الميسرة للقارىء العربى بمصر تجزئه فى الإلمام بجوهر «الرشدية» فى جوانبها المختلفة ، لأنها تشمل أقوالا له فى الطب والفقه والفلسفة ، كما تشمل طرائفه فى التأليف والشرح والتلخيص .

* * *

ومن المحقق أن آثاره الباقية أقل من آثاره التى انتشرت فى أيام حياته ، فقد أحرق منها فى حياته شىء ، وحرم بعد مماته شىء ، وعجل الكمد بأجله فلم ينفعه العفو عنه والرجوع به إلى سابق مكانته ، ومرض بعد استدعائه إلى مراكش والعفو عنه مرضه الذى مات به (ليلة الخميس التاسعة من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، بموافقة عاشر دجنبر » ودفن بجبانة باب تاغزوت ثم نقل رفاته إلى قرطبة حسب وصيته ، فدفن بها فى روضة سلفه بمقبرة ابن عباس .

واختلفوا فى تاريخ وفاته فقال ابن الأبار[1] : « وامتحن بأخرة من عمره فاعتقله السلطان وأهانه ، ثم عاد فيه إلى أجمل رايه واستدعاه إلى حضرة مراكش فتوفى بها يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، قبل وفاة المنصور الذى نكبه بشهر أو نحوه ، ودفن بخارجها ، ثم سيق إلى قرطبة فدفن بها مع سلفه رحمه الله وذكر ابن فرقد أنه توفى بحضرة مراكش بعد النكبة الحادثة

---

(١) من ملحق كتاب رينان فى طبعته الفرنسية سنة ١٨٦٦ .

عليه المشتهرة الذكر فى شهر ربيع الأول سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، وغلط ابن عمر فجعل وفاته تاسع صفر سنة ست وتسعين ومولده سنة عشرين وخمسمائة قبل وفاة جده القاضى أبى الوليد بأشهر » .

والأصح على أرجح الروايات . ومع مضاهاة التقويم الهجرى على التقويم الميلادى . أنه توفى فى التاريخ الذى ذكره الأنصارى آنفاً . وقد أعقب ذرية لم يشتهر منهم غير ولده عبد الله الذى تعلم الطب كأبيه وعمل فى بلاط الخلفاء .

٢ ـ فلسفة ابن رشد

أو على الأصح إنهما فلسفتان لا فلسفة واحدة :

فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون فى القرون الوسطى ، وفلسفة ابن رشد كما كتبها هو واعتقدها ودلت عليها أقواله المحفوظة لدينا .

وفلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون فى القرون الوسطى يلاحظ عليها ثلاثة أمور :

أولها أنهم اعتمدوا فى فهم فلسفته على شروحه لأرسطو وتلخيصاته لبعض كتبه ، ومهما يكن من إعجاب ابن رشد بأرسطو فآراء الفيلسوف العربى لا تطابق آراء الفيلسوف الإغريقى فى كل شىء .

وثانيها أنهم اعتمدوا على تلك الشروح والتلخيصات مترجمة إلى اللغة اللاتينية أو العبرية ، ولا تخلو الترجمة من اختلاف .

وثالثها أن فلسفة ابن رشد ذاعت بين الأوربيين فى إبان سلطان محكمة التفتيش التى كانت تتعصب الفلسفة العربية الأندلسية على الخصوص ، وتحرم الاشتغال بالعلوم التى تخالف أصول الدين فى تقديرها ، فمن الطبيعى أن تنسب إلى ابن رشد كل معنى يسوغ ذلك التحريم ويقيم الحجة على صوابه ، وأن تؤكد كل فكرة تلوح عليها المخالفة ، وإن جاز تأويلها على عدة وجوه .

أما فلسفة ابن رشد كما كان يعتقدها فالمعول فيها على كتبه « كمناهج الأدلة » و « فصل المقال » ، وعلى آرائه التى يبديها فى سياق مناقشاته كتلك الآراء التى

قال بها فى ردوده على الغزالى من كتاب « تهافت التهافت » ، ثم على آرائه فى شرحه للمقولات وتفسيره لما بعد الطبيعة ، وما شابه هذه الآراء فى الكتب الأخرى التى يتيسر الوصول إليها .

وبين الفلسفتين : فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون فى القرون الوسطى وفلسفته كما أعتقدها – مواضع اختلاف يمس الجوهر أحياناً أو يسمح بتفسير آخر فى غير تلك الأحيان .

* * *

لخص الأستاذ موريس دى ولف آراء ابن رشد فى كتابه عن تاريخ فلسفة القرون الوسطى [1] فقال : « كانت إسبانيا فى القرن العاشر ملتقى أجناس كثيرة مختلفة أشد اختلاف ، فكان اليهود والمسيحيون فى دول المسلمين يعيشون جنباً إلى جنب مع العرب. . . . وساعد هذا على جعل إسبانياً مركزاً لحركة فلسفية قوية إلى القرن الثالث عشر .

ويرجع أصل الفلسفة العربية الإسبانية إلى القرن التاسع حين جدد ابن مسرة آراء امبدوقليس المزعومة ، ونجد فى القرن الحادى عشر اسمى ابن حزم القرطبى وابن باجة السرقسطى . . . . وكان الأخير مؤلف كتب فى المنطق ورسالة فى النفس وشروح عدة لأرسطو وكتاب عن هداية المتوحد يصور درجات الاتصال عند المتصوفة ، ونجد كذلك اسم ابن الطفيل وعنده مثل هذه الميول الصوفية .

ولكن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يبلغ مبلغ ابن رشد فى ذيوع الصيت . . . . ولم يكن لإعجابه بأرسطو حد . . . . ولكن لا يفهم من هذا أن فلسفته إنما هى نسخة من الفلسفة الأرسطية .

ويمكننا أن نقسم شروح أرسطو التى تركها ابن رشد إلى ثلاثة أقسام : الشروح الكبرى والشروح الصغرى والمختصرات أو المقتبسات ، فالشروح الكبرى تتابع الأصل متابعة دقيقة ثم تشفعها بالتفسير المستفيض ، والشروح الأخرى أكثر تركيزاً وتنظيماً فى معالجة الموضوعات وترتيبها ، وتورد عليها مناقشات

(١) كتاب History of Medieval Philosophy لمؤلفه Maurice de Wulf الأستاذ بجامعة لوفان وعضو المجمع العلمى البلجيكى .

وإضافات شخصية لا يسهل استخراج الآراء المنسوبة إلى أرسطو من خلالها .
وإنما يتبع ابن رشد فيلسوف استاجيرة بغاية الدقة فى المنطق وحده » .

ثم استطرد المؤلف إلى تلخيص فلسفة ابن رشد بعد بيان كتبه التى كانت متداولة بين قراء اللاتينية فقال :

« إن وجود الكائن الأعلى — الله — هو موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة .
وإثبات وجوده قائم بالبراهين الفقهية ، وهو الذى تصدر عنه العقول منذ الأزل ،
وكل موجود غير الله لا يفسر وجوده بغير عمل خالق . فليست العقول صادرة
على التتابع واحداً بعد الآخر على حسب مذهب ابن سينا ، بل هى من خلق
الله أصلا ، وإنما يأتى تعددها من أنها لا تتساوى فى الكمال والصفاء . وهى فى
الخارج متصلة بالأفلاك ، فالسماوات جملة من الأفلاك كل منها له صورة [١]
من أحد العقول ، والمحرك الأول يحرك الفلك الأول ، وهذا يحرك الأفلاك الأخرى
إلى القمر الذى يحركه العقل الإنسانى ، لأنه يتصل بمداركنا ومعقولاتنا وله عمل
على اتصال بما فوق الطبيعة كما فى مذاهب ابن سينا .

والمادة قديمة مع الله ، لأن العدم لا يتعلق به عمل خالق . . . ؛ وهى عاجزة
عن العمل ولكنها ليست خواء تناط به الصور كما فى مذهب الأفلاطونية الحديثة ؛
بل هى قابلية عامة تشتمل على الصور المختلفة ؛ ومع حضور هذه المادة القديمة
يخرج منها الخالق قواها العاملة . وينشأ العالم المادى من أثر هذا الخلق الدائم ،
ولا بد من تتابع هذه الحركات بلا بداية ولا نهاية .

والعقل الإنسانى — وهو آخر سلسلة الأفلاك — هو صورة غير مادية ؛
أبدية ؛ منفصل من الآحاد ، متحد فى جملته ، وهذا العقل هو العقل الفعال
والعقل الهيولانى أو العقل الممكن معاً . والعقل الإنسانى فى أفراد النوع البشرى
جميعاً واحد لا ينفصل بانفصال الأشخاص ولا يتغير بتغير الذات Objective ؛
وهو النور الذى يضىء [illegible] ويشكل للبشر مدارك لا تتبدل فى
[illegible] الأجيال .

---

(١) الصورة فى مذهب أرسطو هى ماهية الشىء . فماهية التمثال [illegible] الذهبية التى [illegible]
[illegible] يكون كذلك

والمعرفة العقلية[١] فى الإنسان الفرد تجرى على النحو الآتى : فالعقل بتأثيره فى أشكال الحواس التى تخص كل إنسان يتصل بذلك الإنسان حسب استعداده من غير أن يلحقه نقص بهذه الصلات المتعددة ، وأول درجة من درجات هذا التعقل تحدث فى الإنسان ما يسمى بالعقل المكتسب وبه يشترك العقل الخاص المنفصل فى مدركات العقل التام المتحد ، وهناك اتصالات أخرى بين عقل الإنسان والعقل العام وهى الاتصالات التى تأتى من إدراك الماهيات المفارقة ، وأعلاها وأرفعها ما يأتى من المعرفة اللدنية ووحى النبوة .

ويستتبع هذا القول أن الحياة بعد الموت عامة غير شخصية ، ويفنى كل شيء فى الإنسان إلا عقله الذى ليس هو بجوهر مستقل بل هو عقل النوع البشرى كله عام فى جميع آحاده .

وكثير من آراء ابن رشد يخالف المعتقدات الإسلامية ، والواقع أنه نُبذ لأن الخليفة اتهمه بانحلال العقيدة . . . على أنه لم يكن جاحداً منكراً للدين ، بل عنده أن الدين يصور الحقائق الفلسفية على أسلوب المجاز ، وهو يميز بين التفسير الحرفى لنصوص القرآن وبين معانيها التى يدركها الحكماء ويرتفعون بها وحدهم إلى الحقائق العليا ، ومن واجب الفلسفة أن تنظر فيما هو من تقليد الدين وما هو من القضايا التى تحتمل التفسير وعلى أى وجه يكون تفسيرها ، وقد تسنى لابن رشد على هذه القاعدة أن يوفق بين القول بحدوث العالم على مذهب الغزالى والقول بقدمه على مذهب المشائين ، وله رسالة خاصة يحاول بها هذا التوفيق ، وفيها أول إيحاء بمذهب الحقيقة المزدوجة الذى توسع فيه الرشديون اللاتين وأفرطوا فى تطبيقه » .

* * *

وهذا تلخيص أمين لفلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون فى القرون

---

(١) مسألة العقول كما اشتهرت فى الفلسفة الإسلامية هى من كلام إسكندر الأفروديسى تلميذ أفلوطين وليست من كلام أرسطو ، وخلاصتها أن الله سبحانه وتعالى تعقل ذاته فكان العقل الأول ، وأن العقل الأول يحرك ما دونه حتى تنتهى العقول إلى العقل الفعال وهو الذى يمد العقل الهيولانى الذى يقتبس منه الإنسان تفكيره ، ويسمى بالهيولانى تشبيهاً له بالهيولى التى تقبل الصور ، ولم يذكر العقل الهيولانى قبل الأفروديسى .

الوسطى ، لخصه عالم بالمصادر من المخطوطات والمطبوعات ، وجاء فيه بما شغل القوم من تلك الفلسفة عدة قرون ، ولم يهمل فيه إلا مسألتين هما مسألة علم الله بالجزئيات ، ومسألة صفات الله . أما مسألة علم الله بالجزئيات فلعله أهملها لأنها لم تكن أصيلة فى فلسفة ابن رشد ، وأما مسألة صفات الله فلعل الأوربيين فى القرون الوسطى أهملوها لأن إيمان العالم المسيحى بالأقانيم الثلاثة فى إله واحد لم يجعل تعدد الصفات مشكلة لاهوتية لها من الشأن ما كان لهذه المسألة عند المتكلمين والمعتزلة من المسلمين ، وابن رشد لم يطلع على كتب المعتزلة كما قال فى كتابه عن مناهج الأدلة ، فمن ثم لم يتوسع فى هذا الموضوع .

وأصاب مؤلف تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى حين قال إن فلسفة ابن رشد كانت تخالف فى بعض مسائلها ما عليه جمهرة الفقهاء من المسلمين ، وقد حصر الإمام الغزالى فى آخر كتابه « تهافت الفلاسفة » أهم المسائل التى دار عليها الخلاف بين الفقهاء والفلاسفة وقيل فيها بتكفير هؤلاء ، وهى ثلاث مسائل : أحداها مسألة قدم العالم وأن الجواهر كلها قديمة ، وقولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ، والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

وقبل تلخيص مذهب ابن رشد فى كل مسألة من هذه المسائل الثلاث نجمل آراء الفلاسفة الإلهيين فيها ، ونعنى بهم الفلاسفة الذين يؤمنون بوجود الإله تمييزاً لهم من الفلاسفة الماديين من الأقدمين والمحدثين .

فالفلاسفة الإلهيون الذين قالوا بقدم العالم — وعلى رأسهم أرسطو — لم يكن منهم أحد قط يقول بقدم العالم ويعنى بذلك أن وجود العالم مساو لوجود الله ، وإنما يقولون إن وجود العالم متعلق بإرادة الله وإرادة الله قديمة لا تراخى لما تريده ، وإن العالم لم يسبقه زمان ، لأن الزمان من حركته .

أما علم الله بالجزئيات فلم يوجد فيلسوف إلهى قط ينكر إحاطة الله سبحانه وتعالى بالجزئيات أو الكليات ، وإنما ينزهون علم الله أن يكون كعلم الإنسان ، فإن علم الإنسان تابع للأشياء التى يعلمها ، وهو يعلمها جزءاً جزءاً ثم يحكم عليها جملة ويستخرج من علم الجزئيات علمه بالكليات .

والفلاسفة ينزهون علم الله أن يكون كهذا العلم ، ويقولون إن الله محيط

بالجزئيات قبل وقوعها ، على نحو أشرف وأكمل من العلم الذى يتاح للإنسان ويكون فى كل حال تابعاً لما يعلمه متوقفاً عليه .

أما البعث فإن الفلاسفة الماديين لا يؤمنون ببعث الأجساد ولا ببعث النفوس ، وليس من الفلاسفة الإلهيين من ينكر بعث الأجساد إنكاراً منه لقدرة الله على بعثها ، ولكنهم يقولون إن الأرواح المفارقة أشبه بالعالم الأعلى . ومن آمن بالله وآمن بقدرة الله وآمن بالبعث فما هو من الملحدين .

وأما مسألة الصفات التى لم يذكرها الغزالى مع تلك المسائل الثلاث فلم تكن موضع بحث عند الفلاسفة الإغريق ولم يكن لها شأن كبير عند فلاسفة الأوربيين فى القرون الوسطى ، ولكنها أثارت الجدل الطويل بين علماء الكلام والمعتزلة والفلاسفة من المسلمين ، ومثار الجدل فيها أن بعض الفلاسفة يقولون إن صفات الله هى غير ذاته ، وإن الصفات ليست بزائدة على ذات الله لأن ذاته سبحانه وتعالى كاملة لا تتعدد ، وغير هؤلاء الفلاسفة يردون عليهم ليوافقوا بين تعدد الصفات ووحدانية الله .

وقد كانت لابن رشد آراء فى كل مسألة من هذه المسائل ، ليست مطابقة كل المطابقة لما فهمه الأوربيون فى القرون الوسطى ، وليست مغايرة لها كل المغايرة ، ولكنها آراء كان الفيلسوف حريصاً جد الحرص على أن يلتزم بها حدود دينه ولا يخرج بها عما يجوز للمسلم أن يعتقده وأن يعلمه للمسلمين ، وسنرى مبلغ ما أصابه من التوفيق فى هذا التوفيق . وهذه هى خلاصة آرائه فى هذه المسائل وفى غيرها من مسائل الحكمة والعقيدة ، معتمدين فيها على نصوصه العربية التى بين أيدينا ، غير معولين فيها على مصدر من المصادر الأجنبيه .

قدم العالم .

يقول ابن رشد عن قدم العالم العالم فى كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » : « وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف فى التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء ، وذلك أنهم اتفقوا على

أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا فى تسمية الطرفين واختلفوا فى الواسطة .

فأما الطرف الواحد فهو موجود وُجد من شيء غيره ، وعن شيء أعنى عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم عليه . . . وهذه هى حال الأجسام التى يُدرك تكونها بالحس مثل تكوّن الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك . فهذا الصنف من القدماء اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة (هكذا) .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً ، وهذا الموجود يدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى ، وهو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنف من الوجود الذى بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء أى عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره ، والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه ، أو يلزمهم ذلك ، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام .

وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل ، وإنما يختلفون فى الزمان الماضى والوجود الماضى . فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال فى المستقبل ، فهذا الموجود الآخر الأمرُ فيه بين إنه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقى ومن الوجود القديم ، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً .

· وهو فى الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإن المحدث الحقيقى فاسدٌ ضرورة ، والقديم الحقيقى ليس له علة ، ومنهم من سماه محدثاً أزلياً وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضى .

فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر .

فإن الآراء التى من شأنها هذا يجب أن تكون فى الغاية من التباعد . . . .

. . . . وإن ظاهر الشرع إذا تُصفح ظهر من الآيات الواردة فى الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعنى غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى : (وهو الذى خلق السماوات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضى مظاهره وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان ، أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك ، وقوله تعالى : (يوم تُبدل الأرض غير الأرض والسماوات) يقتضى أيضاً وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود . وقوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) يقتضى بظاهره أن السماء خلقت من شىء .

والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضاً فى العالم على ظاهر الشرع ، بل متاولون ، فإنه ليس فى الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً ، فكيف يتصور فى تأويل المتكلمين فى هذه الآيات أن الإجماع منعقد عليه . . .[1] » .

وقد تناول الغزالى هذه المسألة فى تهافت الفلاسفة فقال إن وجود الزمان قبل وجود العالم غير لازم « ولو كان الله ولا عيسى مثلا ، ثم كان الله وعيسى لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شىء ثالث وهو الزمان » .

فأجابه ابن رشد فقال : « صحيح . إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ليس تأخراً زمانياً » .

إلى أن قال : « وهذا كله ليس يبين ها هنا ببرهان ، وإنما الذى يتبين ها هنا أن المعاندة غير صحيحة »

ويرى أن ابن رشد يقول هنا إن المسألة « غير برهانية ، ولكن فلاسفة الأوربيين فى القرون الوسطى يعيدون هذا القول ويحسبونه رداً عليه ، كما فعل القديس توما الإكوينى[2] فى الفصل الذى عقده على مبادئ الخليقة من كتابه

---

(١) « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة فى الاتصال » .

(٢) أكبر فلاسفة أوربة فى القرون الوسطى ولد على مقربة من نابلى سنة ١٢٢٥ ومات سنة ١٢٧٤ وكان فى المسيحية كالغزالى فى الإسلام .

« مجمل اللاهوت Summa Theologica فإنه ذكر قول أرسطو فى قدم العالم ثم أشار إلى كلام له فى كتاب الجدل فقال: « والوجه الثالث — أى من وجوه الرد على قدم العالم — أنه قال صريحاً إن ثمة مسائل جدلية لا يتأتى حلها بالبرهان كمسألة قدم العالم » .

وقد ردد ابن رشد نقده لبراهين معارضيه فقال: « إن الطرق التى سلك هؤلاء القوم فى حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً أعنى أن الجمهور ليس فى طباعهم قبولها ولا هى مع هذا برهانية ، فليست تصح لا للعلماء ولا للجمهور [١] »

وتناول فى كتابه « مناهج الأدلة » هذا المبحث من رسالة أبى المعالى الموسومة بالنظامية حيث يقول أبو المعالى : « . . . إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو ، وأكبر مما هو ، أو بشكل آخر غير الذى هو عليه ، أو عدد أجسامه غير العدد الذى هو عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التى يتحرك إليها ، حتى يمكن فى الحجر أن يتحرك إلى فوق ، وفى النار إلى أسفل . . . وإن الجائز محدث وله محدث أى فاعل صيره باحدى الحالتين » .

فأجاب ابن رشد على هذا بما فحواه أن المصنوع لحكمة إنما يكون على الوجه الذى يحقق تلك الحكمة ولا يكون عبثاً — تنزه الخالق عن العبث — ثم قال إن « ما يعرض للإنسان فى أول الأمر عند النظر فى هذه الأشياء شبيه بما يعرض لمن ينظر فى أجزاء الموضوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع ، وذلك أن الذى هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما فى تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من أجله ، أعنى غايته ، فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة ، وأما الصانع الذى يشارك الصانع فى شىء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك وأنه ليس فى المصنوع إلا شىء واجب ضرورى ، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضروريا فيه ، وهذا هو معنى الصناعة ، والظاهر أن المخلوقات شبيهة فى هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلاق العظيم [٢] » .

---

(١) مناهج الأدلة .

(٢) مناهج الأدلة .

وواضح من مذهب ابن رشد فى جميع كتبه أنه لا خلاف فى خلق الله للعالم ، ولكن الخلاف فى سبق الزمان للعالم أو أن الزمان والعالم وُجدا معاً ، وعند ابن رشد أن العالم قديم لأنه موجود بمشيئة الله ولا راد لمشيئته ، وليس لها ابتداء .

وموضع اللبس فى مذهب ابن رشد أنه لم يفرق بين الزمان والأبدية ، وهما مختلفان .

فالزمان لا يتصور إلا مع الحركة ، والأبدية لا تتصور مع الحركة بحال من الأحوال . إذ الكائن الأبدى لا يتحرك من مكان إلى مكان ولا من زمان إلى زمان ، وليس قبله شىء ولا بعده شىء فيتحرك مما قبله إلى ما بعده .

ومذهب أفلاطون فى الزمان أصح من مذهب معارضيه ، فإنه يرى أن الزمان محاكاة للأبدية ، أنعم الله به على الموجودات لأنها لا تستطيع أن تشبه الله فى صفة الدوام بلا ابتداء ولا انتهاء ، وكلام الإمام الغزالى حين قال إن وجود العالم بعد وجود الله لا يقتضى وجود الزمان بينهما غاية فى الدقة ، فإن ها هنا ذاتين فقط ولا محل لفرض وجود الزمان بين الوجود الأول والوجود الثانى ، وإنما هو كما قال من أغاليط الأوهام .

علم الله بالجزئيات

أما القول بأن الله لا يعلم الجزئيات فلم يحفل ابن رشد به كثيراً لأن هذا القول « ليس من قولهم » أى الفلاسفة كما قال فى آخر كتاب « تهافت التهافت » وعرض لهذه المسألة فى كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال فقال : « إن أبا حامد — أى الغزالى — قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنفسهم يقولون إن الله تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا ، بل يرون أن الله سبحانه وتعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذى هو الموجود . . . وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤية الصادقة

تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة فى الزمان المستقبل ، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان فى النوم من قبل العلم الإزلى المدبر للكل والمستولى عليه . وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذى نعلمه نحن بل ولا الكليات فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً على طبيعة الموجود والأمر فى ذلك بالعكس ، ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلى أو بجزئى ، فلا معنى للاختلاف فى هذه المسألة ، أعنى فى تكفيرهم أولا تكفيرهم . . . »[1]

وواقع الأمر أن مذاهب الفلاسفة الإلهيين لم يرد فيها قط ما يدعو إلى هذه الشبهة ، وأن ابن رشد على الخصوص كان فى طليعة القوم تنزيهاً ، بل إنه قال فى غير موضع من كتبه إن علم البرهان نفسه إنما هو من وحى الله .

خلود النفس

ولتحيص القول بخلود النفس عند ابن رشد ينبغى الرجوع إلى مذهب أرسطو فى النفس والعقل ، لأنه إذا صح ما قيل من أن توما الإكوينى نصّر أرسطو فأصح من ذلك أن ابن رشد حنفه أى جعله مسلماً حنيفاً واجتهد فى تنقيته من كل ما يخالف العقيدة الإسلامية غاية اجتهاده .

وقد أعان ابن رشد على ذلك أن كلمة الروح عندنا تشمل معنى النفس والعقل معاً فى معظم معانيها ، فالنفس تقرن بالشر والذنب فى كلامنا وقلما تقرن الروح بمثل ذلك ، فإذا قيل نفس شريرة على العموم فمن النادر أن يقال ذلك عن الروح وعن الروحانى ، لأن الروحانيات أشرف وأصفى من ذاك .

وقد تكلم أرسطو عن النفس والعقل فى كتاب الأخلاق وفى كتاب النفس ، ووضح فى كلامه عن العقل أنه ينطبق أيضاً على الروح كما قال فى كتاب الأخلاق عن السعادة العليا للإنسان وهى سعادة التأمل، ثم قال : « مثل هذه الحياة ربما كانت أرفع جداً مما يستطيعه الإنسان ، لأنه لا يحيا هذه الحياة باعتباره إنساناً بل يحياها بمقدار ما فيه من النفحة الإلهية ، والفرق بين هذه النفحة الإلهية وبين تركيبنا الطبيعى كالفرق بين عمل ذلك الجانب الإلهى وعمل الفضائل

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

الأخرى . وإذا كان العقل إلهياً فالحياة على مثاله إلهية بالنسبة إلى المعيشة الإنسانية ، وعلينا ألا نتبع أولئك الذين ينصحون لنا ما دمنا بشراً أن نشتغل بهموم البشر وما دمنا فانين أن نعمل عمل الفانين ، بل علينا ما استطعنا أن نعمل عمل الخالدين وأن نحفز كل عرق من عروقنا حتى نسمو إلى مرتبة أرفع ما فينا ، — وإن قل وصغر — لأقدر وأكمل من كل شيء عداه [١] » .

أما النفس عند أرسطو فتكاد أن تكون فى أكثر مصطلحاته مرادفة للوظيفة الحيوية ، ولهذا ينسب إلى النبات نفساً نامية ، وإلى الحيوان نفساً شهوانية ، ويسخر من «فيثاغورس» الذى يقول إن نفس الإنسان قد تنتقل إلى الحيوان ، ويرى أن السؤال عن العلاقة بين النفس والجسد كالسؤال عن العلاقة بين الشمعة وصورتها ، فلولا صورة الشمعة لكانت شحماً ودهناً ولم تكن شمعة ، ولولا نفس الإنسان لكان الإنسان لحماً وعظاماً وعصباً ولم يكن بالإنسان .

وعنده أن النفس جوهر بالمعنى الذى يقابل « الماهية » التى تميز الشيء من غيره .

وبعد أن بسط القول فى خصائص النفس فى كتابه عنها تكلم عن العقل فقال إنه أعلى من النفس وإنه على ما يبدو له « جوهر مستقل مودع فى النفس وغير قابل للفناء » .

ثم قال : « وليس لدينا بعد بينة فى أمر العقل والملكة المدركة ، ويبدو أن العقل نفس — أو روح — مختلفة تماماً كاختلاف ما هو باق دائم وما هو زائل فان ، وهى وحدها صالحة للوجود بمعزل عن سائر القوى النفسانية ، وكل ما عداها من الأجزاء النفسية فظاهر مما أسلفناه أنه غير قابل للوجود المنفصل خلافاً لما يقول به كثيرون » .

ودليل أرسطو على بقاء العقل وصلاحه للوجود المنفصل أن الحقيقة العقلية لا تتوقف على الأشخاص ولا تنقص بنقص هذا الشخص أو ذاك ، فهى مستقلة منزهة عن الفناء الذى يصيب الأشخاص .

أما ابن رشد فنحن نورد كلامه هنا فى مواضع مختلفة ، ثم نعقب عليه بالخلاصة التى تستفاد منه فى جملته .

---

(١) « كتاب الأخلاق لأرسطو » .

نقل فى كتابه « تهافت التهافت » كلام الغزالى فى الرد على القائلين بفناء النفس فقال : « ما قاله هذا الرجل فى معاندتهم هو جيد ، ولا بد فى معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضع أن التى تعود هى أمثال هذه الأجسام التى كانت فى هذه الدار لا هى بعينها ... وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالنوع لا واحد بالعدد » .

وقال قبل ذلك بقليل عن وصف العالم الآخر كما يدركه جمهور الناس : « . . . تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال سبحانه : (مثل الجنة التى وُعد المتقون تجرى من تحتها الأنهار) وقال النبى عليه السلام : (فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر) وقال ابن عباس : (ليس فى الدنيا من الآخرة إلا الأسماء) . »

وأشار قبل ذلك إلى قول أرسطو إن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب ، وإن هذا قد يكون معناه أن قوة النظر ضعفت هنا لضعف الآلة لا لضعف القوة النفسية ثم قال : « ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها فى النوم والإغماء والسكر والأمراض التى يبطل فيها إدراكات الحواس فإنه لا يشك أن القوى ليس تبطل فى هذه الأحوال ، وهذا يظهر أكثر فى الحيوانات التى إذا فصلت بنصفين تعيش ، وأكثر النبات هو بهذه الصفة ، مع أنه ليس فيه قوة مدركة . فالكلام فى أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين فى العلم ، ولذلك قال سبحانه مجيباً فى هذه المسألة للجمهور عند ما سألوه بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم فى قوله سبحانه : (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا (، وتشبيه الموت بالنوم فى هذا المعنى فيه استدلال ظاهر فى بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فيها فعلها فى النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هى ، فيجب أن يكون حالها فى الموت كحالها فى النوم ، لأن حكم الأجزاء واحد ، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور فى اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التى منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من قوله سبحانه : (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها) . »

وقد كرر ابن رشد قوله بغموض مسألة الروح فى كتابه « فصل المقال »

وعاب قوماً متفلسفين فى زمانه حيث يقول : « شهدنا منهم أقواماً ظنوا أنهم تفلسفوا وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه ، أعنى لا تقبل تأويلا ، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لهلاك الجمهور وهلاكهم فى الدنيا والآخرة .

وقال ابن رشد فى كتاب « تهافت التهافت » يرد على الغزالى حيث ينفى أن الواحد لا تأتى منه الكثرة : « إن ها هنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا يشوبها شر كالحال فى وجود الإنسان الذى هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمية » .

وقال فى « تهافت التهافت » أيضاً : « الفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق ، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول ، وبهذا استدل أرسطاطاليس على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة أعنى من كونه يعقل كل شيء ، وكذلك استدل على العقل المنفعل أنه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء » .

أما كثرة العقول المفارقة — أى المجردة فى اصطلاح عصرنا — فتعليلها كما قال فى هذا الكتاب أنه « يشبه أن يكون السبب فى كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدأ الأول وفيما تستفيد منه الوحدانية الذى هو فعل واحد فى نفسه كثير بكثرة القوابل له ، كالحال فى الرئيس الذى تحت يده رئاسات كثيرة ، وهذا يفحص عنه فى غير هذا الموضع ، فإن تبين شيء منه وإلا رجع إلى الوحى . . . »

أما الوحى فقد قال فيه إن الذى يقول به القدماء فى أمر الوحى والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحانى ليس بجسم وهو واهب العقل الإنسانى عندهم ، وهو الذى تسميه الحدّث منهم العقل الفعال ، ويسمى فى الشريعة ملكاً » .

وقال كذلك ناقلا عن الفلاسفة : « معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة فى النوع معنى واحد تشترك فيه ، وهى ماهية ذلك النوع ، من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم

به الأشخاص من حيث هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت ، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ، ولهذا كانت العلوم أزلية غير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض ، أى من قبل اتصالها بزيد وعمرو . . . . قالوا : وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان فى النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص ، وأن تكون أيضاً معنى واحداً فى زيد وعمرو ، وهذا الدليل فى العقل قوى ، لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شىء ، وأما النفس فإنها وإن كانت مجردة من الأعراض التى تعددت بها الأشخاص فإن المشاهير من الأشخاص يقولون ، ليس تخرج من طبيعة الشخص وإن كانت مدركة . والنظر هو فى هذا الموضع » .

قال هذا ناقلا عن الفلاسفة وقال إنه موضع نظر لأنه ووجه بالحجة القوية من قبل الغزالى كعادته فى قوة البرهان حيث قابل بين اتفاق العقول فى الفهم واتفاق الحاسة الواحدة فى الرؤية عشرات المرات ، فقال إن وحدة الرؤية بين الحواس لاتدل على أن العين واحدة فى جميع الناس .

وعرض للكلام عن العقل الهيولانى — وهو العقل الذى يرى المتأخرون من أتباع أفلوطين أنه يقبل الصور كما تقبلها الهيولى وينسبونه إلى الهيولى والمادة الأولى من أجل ذلك — فقال « إن العقل الهيولانى يعقل أشياء ، لا نهاية لها فى المعقول الواحد ، وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هيولانى أصلا ، ولذلك يحمد أرسطو انكسار غوراس فى وضعه المحرك الأول عقلا أى صورة بريئة من الهيولى ، ولذلك لا ينفعل عن شىء من الموجودات ، لأن سبب الانفعال هو الهيولى ، والأمر فى هذا فى القوى القابلة كالأمر فى القوى الفاعلة ، لأن القوى القابلة ذوات المواد هى التى تقبل أشياء محددة » .

ورد على قول الغزالى إن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد فقال : « هذا شىء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول . . .وإن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروى بعد الموت وإن اختلفت فى صفة ذلك الوجود . . . وكذلك هى متفقة فى الأفعال التى توصل إلى السعادة التى فى الدار الآخرة وإن اختلفت فى تقدير هذه الأفعال ، فهى بالجملة لما كانت تنحو الحكمة بطريق مشترك للجميع

كانت واجبة عندهم ، لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة ، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور . . . . « وكل » مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وحاد عن سبيلهم فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ويوجب له فى الملة التى نشأ عليها عقوبة الكفر » .

* * *

ويؤخذ مما تقدم من كلام ابن رشد وما نقله عن الفلاسفة غير معقب عليه بنفى أو مناقضة — أنه كان يؤمن بأن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء، وأن لها سعادة فى المعاد تشبه سعادة الفناء فى الله التى يؤمن بها الصوفية . أما النفس الحيوانية فهى متعلقة بحياة الإنسان فى هذه الدنيا ، وليست هى محل العقل والروح ، ويؤمن بعد هذا بأن الروح من أمر الله فلا يجب الخوض فى الكلام عنها بما يخالف الوحى ويناقض الأنبياء .

وابن رشد يرى أن العقل المفارق — أى المجرد — لا يفعل فى المادة ولا ينفعل بها ولكن هناك عقلا متوسطاً بين نفس الإنسان وبين العقل الفعال هو واسطة الاتصال ، ومنه يتلقى الإنسان فهم المعانى المجردة أو الصور المفارقة ، وهذا العقل المتوسط هو الذى يسمى بالعقل الهيولانى لأنه قابل للصور مثل الهيولى .

* * *

ثلاث هى المسائل الكبرى التى أثارت الجدل فى عصر ابن رشد وفيما تلاه من القرون الوسطى ، وهى مسألة قدم العالم ، ومسألة علم الله بالجزئيات ، ومسألة النفس وبقائها .

وثمة مسألتان أخريان ثار حولهما شىء من الجدل ، ولكنه لم يبلغ هذا المبلغ من العنف وطول الأمد ، وهما مسألة الصفات الإلهية ومسألة الحقيقتين .

وقد أسلفنا أن مسألة الصفات الإلهية لم تكن مشكلة عسيرة فى العالم المسيحى إلى جانب البحث فى الأقانيم الثلاثة . أما عند المتكلمين والمعتزلة وفلاسفة المسلمين فقد كانت مثار خلاف شديد ، أكثره فيما نظن راجع إلى أن الصفة باللغة اليونانية واللغة اللاتينية تفيد معنى الشرط أو الخاصة المقوّمة للموصوف ، أو

الواسطة التي يعرف بها ما لا يعرف بذاته ، خلافاً لمعناها العربي الذى لا يفيد شيئاً من ذلك .

فليس من العجيب إذن أن تثير عند أهل التوحيد ذلك الخلاف لتمحيص معناها وتنزيه الوحدانية عن التشبيه والتمثيل .

وابن رشد يرى فى مسألة الصفات رأياً قريباً مما قدمناه فى الكلام على العلم بالجزئيات والكليات .

فينبغي على المؤمن الموحد أن يؤمن بصفات الله وأن يؤمن كذلك بأنها ليست كصفات الإنسان .

فإن الإنسان له قابليات للكرم والحلم والرحمة والعدل وسائر الصفات الحميدة ، ولكن القابليات تحتاج إلى من يوجدها ومن يخرجها من القوة إلى الفعل ، وهذا إن جاز فى حق الإنسان فليس مما يجوز فى حق الله .

ومن أمثلة كلامه فى هذا المبحث قوله : « أما قوله : لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون) ، فإن معناه لا يفعل فعلا من أجل أنه واجب عليه أن يفعله ، لأن من هذا شأنه فيه حاجة إلى ذلك الفعل . . . والبارئ سبحانه وتعالى يتنزه عن هذا المعنى ، فالإنسان يعدل ليستفيد خيراً فى نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير ، وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لإن ذاته تستكمل بذلك العدل ، بل لأن الكمال الذى فى ذاته اقتضى أن يعدل ، فإذا فُهم هذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذى يتصف به الإنسان . . »[١] .

فلا نكران للصفات ، وإنما النكران للمشابهة بين صفات الإنسان وصفات الله ، وإنها تشترك فى الأسماء كالرحمة والعدل والعفو والكرم ، ولكنها لا تشترك فى المدلولات .

أما مسألة الحقيقتين فخلاصتها أن حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة شيء واحد يختلف فى العبارة ولا يختلف فى الجوهر ، وقد صرح ابن رشد بأن « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء فى الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان ، وكان ذلك أتم فى المعرفة ، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه ، وأن يدركه الشرع فقط . . »[٢]

---

(١) مناهج الأدلة .　　　(٢) تهافت التهافت .

وقد قال ابن رشد فى صدر كتابه فصل المقال « إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها . . . والاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس » .

وقال إن موضوع الفلسفة هو البحث فى التوحيد وحكمة الوجود خلافاً لقول ابن سينا إن موضوع الفلسفة هو البحث فى الموجود من حيث هو موجود » أى البحث فى كنه الوجود .

غير أن ابن رشد يقول إن الوصول إلى المعرفة إن تم لأناس بالكشف والرياضة الصوفية فتلك مزية خاصة وسائلها لا تعم جميع الناس ، وإنما معرفة العقل هى المعرفة الإنسانية التى تسمو بالعارفين إلى منزلة الوصول وإدراك الحقائق والماهيات وهو أعلى ما يقدر للإنسان من مراتب الكمال ، وعنده أن البرهان وحى إلهى ولكنه ليس كوحى النبوة ، إذ كل نبى حكيم وليس كل حكيم معدوداً من الأنبياء .

* * *

ولم يمض بحث ابن رشد ضفواً عفواً بغير ضجة فى القرون الوسطى ، لأن الباحثين المتمردين تذرعوا به إلى التفرد بمباحث الفلسفة وإن خالفت النصوص التى يفسرها آباء الكنيسة على حسب المتواتر عندهم ، فجاء زمن كان فيه القول بالحقيقتين من المحرمات أو دلائل الزندقة والهرطقة التى تجر على صاحبها لعنة الحرمان .

* * *

هذه خلاصة عاجلة لفلسفة ابن رشد فيما بعد الطبيعة وفى طرف من النفسيات ، وقد كانت له — كما تقدم — مشاركات فى الرياضة والطبيعيات ، وكان يقول إن هذه العلوم مما يعين على معرفة الموجد والموجودات ، ومن أمثلة كلامه فى فضل الرياضة قوله : « . . . لوفرضنا صناعة الهندسة فى وقتنا هذا معدومه ، وكذلك صناعة علم الهيئة ، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك ، مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان أذكى الناس طبعاً إلا بوحى ، أو شىء يشبه الوحى ، بل لو قيل

له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين لعدّ هذا القول جنوناً من قائله . . . »[١]

وله فى المسائل الطبيعية تقريرات نعرض لها فيما سنختاره له من مباحثه الطبية ، وكل هذه المعلومات عنده : « حكمة الله تعالى فى الموجودات وسنته فى المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا ، وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلا فى الإنسان ووجودها هكذا فى العقل الأزلى كان علة وجودها فى الموجودات[٢] .

* * *

ونحسب أن إنصاف الحكمة الإنسانية القديمة يتقاضانا هنا أن نعقب على الآراء التى عرضناها بكلمة لعلها لازمة لتقويم الفكر الإنسانى فى العصر الحاضر وفى كل زمن ، ولعلها إنصاف لمداركنا قبل أن تكون إنصافاً لمدارك الأقدمين .

فالذين يبسمون سخرية من كلام الأقدمين فى العقول المفارقة عليهم أن يذكروا أننا صنعنا مثل صنعهم فزعمنا وجود الأثير فى الفضاء لنعلل به مسير الشعاع وسريان النور ، ولا دليل عليه غير الفرض والتقدير ، ولعله سيأتى يوم يبسم فيه الخالفون من فرضنا للأثير كما يبسم بعضنا اليوم من فرض الأقدمين للعقول المفارقة ، تفسيراً للصلة بين الكائنات العلوية وبين الموجودات على هذه الغبراء .

والذين يبسمون سخرية من كلام الأقدمين عن سيطرة العقول على الأفلاك عليهم أن يصطنعوا كثيراً من الأناة والحياء ، فإن أقطاباً من علماء الرياضة والطبيعة اليوم يقررون أن الموجودات كلها معادلات رياضية فى عقل الخالق جل وعلا ، لأن عناصر المادة كلها تنحل إلى ذرات ، والذرات كلها تنحل إلى شعاع ، وكل أولئك ليس له من مادة غير النسب والأعداد ، وهى فى باب التجريد أشد إمعاناً من العقول المفارقة التى تصورها الأقدمون .

ولسنا نستبعد أن يعود الخالفون يوماً إلى فلاسفة الأقدمين ليتخذوا من

---

(١) « مقدمة فصل المقال » .

(٢) « تهافت التهافت » .

تفكيرهم قواعد للإدراك الصحيح فى عالم الجواهر والماهيات ، أو فى عالم الحقائق الأبدية التى لا ينقضى البحث فيها بانقضاء زمانهم أو انقضاء هذا الزمان .

٣ ـ أثر الفلسفة الرشدية :

اشتهر أرسطو بين الأوربيين فى القرون الوسطى باسم الفيلسوف ، فإذا ذكر الفيلسوف بغير اسم فى كتاب من كتب تلك العصور فأرسطو هو المقصود

واشتهر ابن رشد باسم الشارح أو المعقب Commentator فإذا قيل الشارح أو المعقب فى كلام من كلامهم فابن رشد دون غيره هو المقصود .

وقد عرّف ابن رشد متعلمى القوم بالمعلم الأول وهو لا يعرف اليونانية ، ولم يكن شيء من كلام أرسطو قد ترجم إلى اللاتينية أو لغة من اللغات الأوربية قبل عصر ابن رشد غير كتب المنطق ، ثم تنبه علماؤهم إلى ترجمته بعد ذيوع اسم ابن رشد ، فطلب القديس توما الإكوينى من صديقه « وليام موير بلك » Moerbeke أن ينقل جميع كتبه فنقلها[١] ، ولم يظهر بعد نقلها أن ابن رشد قد أخطأ فى شيء من لباب الفلسفة ، ولم يحصوا عليه غير هفوات من الغلط ببعض الأسماء لتشابه نطقها ، وسائر شروحه بعد ذلك لا غبار عليه من جهة المعنى ، وقد يقع العارف باليونانية فى أخطاء أكثر من الأخطاء التى لوحظت على الفيلسوف القرطبى ، ما لم تكن له فطنة كفطنة ذلك الفيلسوف .

وحسب الرجل شهادة لشروحه أن الكتب التى نقلت من اليونانية مباشرة لم تغن عنه ، فبعد أن حرم أسقف باريس دراسته فى جامعتها وسماه رأس الضلال فى منتصف القرن الثالث عشر عادت هذه الجامعة نفسها بعد قرن فأخذت على أساتذتها المواثيق ألا يعلموا فيها شيئاً لا يوافق مذهب أرسطو كما شرحه ابن رشد ، وأصبحت كتبه مادة لا تنفد للدرس والمناقشة فى البيع[٢] والأديرة والجامعات .

وعلى الرغم من تحريم الاشتغال بالدراسات الدنيوية أو العالمية على الرهبان أقبل على دراسة ابن رشد ومناقشته والاستفادة منه قطبان إمامان فى رهبنة

---

(١) كتاب كاريه Carré عن الحقيقيين والاسميين .

(٢) البيع جمع بيعة : المعبد للنصارى واليهود .

الدومينين ورهبنة الفرنسيسيين ، وهما توما الإكويني الذى سبقت الإشارة إليه وروجرز باكون[١] رائد المدرسة التجريبية التى تممها سميه فرنسيس باكون[٢] .

وقد كان من الرهبان من يتحدى أوامر رؤسائه ويمضى ، فى دراسة ابن رشد بعد تحريمها كما فعل سيجر دى رابان (١٢٣٥ — ١٢٨٢) Siger de Brabant وكان أستاذاً بجامعة باريس ، ولم يقلع عن دراستها ونشرها إلا مضطراً بعد صدور الأمر من رومة (سنة ١٢٦٦) بتأييد أسقف باريس فى قرار التحريم .

وكانت كتب ابن رشد وشروحه تترجم وتنشر فى الجامعات بأمر ملك من الملوك المستنيرين فى ذلك الزمن ولم يكن يبالى ما يقال عنه فى المجامع الدينية ، وهو فردريك الثانى ملك صقلية وحامى العلم والأدب فى زمانه (١١٩٤ — ١٢٥٠) فإنه كلف العالم الإيقوسى ميخائيل سكوت بترجمة الشروح وأرسلها إلى جامعة بولون وجامعة باريس كأنها مفروضة على طلبة الجامعات .

ولم يبق القرن فى الثالث عشر وما بعده أوربى يشتغل بالثقافة أو يسمع بأحاديثها إلا عرف شيئاً عن ابن رشد وأعجب به أو رد عليه ، ولو لم يكن من الفلاسفة والمنقطعين للعلوم .

فذكره دانتى الشاعر فى الكوميدية الإلهيـــة وناقشه فى مسألة الروح (١٢٦٥ — ١٣٢١) .

وذكره الناسك سفونرولا Savonarola (١٤٥٢ — ١٤٩٨) وسماه بالعقل الربانى[٣] واستهدف للسخط من جراء الثناء عليه .

وما من مدرسة فلسفية نشأت فى أوربة بعد القرن الثالث عشر إلا أمكن أن تنتسب من قريب أو بعيد إلى الثقافة الرشدية ، سواء بالاطلاع على تلك

---

(١) روجرز باكون ١٢١٤ — ١٢٩٤) كاهن إنجليز ولد فى إلشستر وهو أحد كبار علماء القرون الوسطى ؛ كما أنه أحد ثلاثة ينسب إليهم خطأً أنهم مخترعو البارود والاثنان الآخران هما : ألبير الأكبر وبرتولدشوارتز . والحقيقة أن أسماءهم اقترنت لا باختراع البارود بل بدخوله إلى أوربة ولكن لا يعلم على وجه التحقيق نصيب كل منهم فى ذلك .

(٢) فرنسيس باكون (١٥٦١ — ١٦٢٦) فيلسوف شهير ولد بلندن ويعد بكتابه Novum Organum أحد مؤسسى المدرسة التجريبية فقد جعل البحث العلمى مستقلاعن الطريقة المدرسية وعن طريقة السلطات اللاهوتية والدينية .

(٣) حضارة المغرب فى الأندلس لجوزيف مكاب .

(٤) Splendour of Moorish Spain, by Joseph Maccabe .

الثقافة أو بالاطلاع على تعليقات المعلقين عليها ، نقضاً واستنكاراً أو تأييداً وإعجاباً من كلا الطرفين .

فمدرسة الحقيقيين Realists ومدرسة الاسميين Nominalists إنما هما طرفان فى موضوع واحد فتح ابن رشد أبوابه فلم تزل مفتوحة بعده عدة أجيال ، ذلك الموضوع هو النفس الفردية والنفس النوعية وما يقال عن الوجود الحقيقى فى الأشخاص أو فى العقول المفارقة .

فالحقيقيون يرون أن النوع هو الوجود الحقيقى الذى يوجد الأشخاص لتمثيله فى العالم المحسوس ، والاسميون يرون أن وجود النوع إنما هو اسم أو كلمة ما لم يقترن بوجود الأشخاص .

وقد كان اثنان من تلاميذ روجرز باكون — تلميذ الثقافة العربية — يعالجان هذه المسألة من طرفيها ، وهما سكوتس Scots (١٢٦٦ — ١٣٠٨) مؤيد القول بحقيقة النوع وأكهام Ockham (. . . المتوفى سنة ١٣٤٩) مؤيد القول بحقيقة الشخص أو الفرد ومسخف القائلين بحقيقة النوع ، وحسبك من بعد الأثر الذى أعقبته هذه المناقشة أن لوتر كان يفخر فيقول : أستاذى العزيز أكهام .

وقد دارت بين فلاسفة القرون الوسطى مساجلات مسهبة حول قدرة الله وعلم الله ، أو حول الإرادة والفكرة ، لا نظن أنها مرت دون أن تدخل فى تفكير المطلعين عليها لحينها والمطلعين على حواشيها وذيولها فى العصور الحديثة ، ومنهم الفيلسوف الألمانى الكبير أرثر شوبنهور (١٧٨٨ — ١٨٦٠ (صاحب القول بفلسفة الإرادة والفكرة ، وأن الرجوع إلى الفكرة هو غاية السعادة التى يرجوها الإنسان ، لأن الفردرهن الزوال ولا بقاء لغير العقل الذى يترفع عن عالم الواقع أو عالم الإرادة .

ويقول النقاد من الإسرائيليين [١] وغيرهم أن سبنوزا الفيلسوف الإسرائيلى الكبير (١٦٣٢ — ١٦٧٧) أخذ من موسى ابن ميمون معاصر ابن رشد ، وأن موسى بن ميمون أخذ من الفلسفة الرشدية ، ولا سيما الإلهيات وما بعد

---

(١) تراث إسرائيل Legacy of Israel وكتاب أبرهام ولفسون عن فلسفة سبنوزا .

الطبيعة ، ويقررون أن أثر الفلسفة الرشدية فى مذاهب الفلسفة اليهودية ظاهر كأثرها فى مذاهب الفلسفة المسيحية ، وإن اختلفوا فى المدى والمقدار .

ولا نظن أن مذهب ليبنتز Leibniz (١٦٤٦ — ١٧١٦) فى الممكنات المجتمعة بعيد من مذهب ابن رشد فى الممكنات المخلوقة لحكمة إلهية ، فخلاصة مذهب ليبنتز أن تغيير ممكن واحد ليس بالمستحيل ، ولكن تغيير الممكنات التى يتمم بعضها بعضاً ويتعلق بعضها بغرض البعض الآخر هو المستحيل ، ولهذا كان يقول عن هذه الدنيا إنها أحسن دنيا ممكنة ، وهذا بعينه هو كلام ابن رشد حين رد على القائلين بجواز تغيير الممكنات وأن هذا العالم كله جائز أو غير واجب الوجود فهو قابل للتغيير ، فإن جواب ابن رشد على هذا القول كما قدمناه أن المخلوقات التى خلقها الله على صورة من الصور لحكمة يريدها لا يمكن أن تتغير ، وإلا كان خلقها على تلك الصورة عبثاً ، والعبث مستحيل فى حق الله .

وللفيلسوف الإنجليزى دافيد هيوم Hume (١٧١١ — ١٧٧٦) كلام عن المعجزات وكلام عن الأسباب قريب جداً من كلام ابن رشد[1] فى براهين المعجزات ، ومن كلام الغزالى الذى يرد عليه ، ومذهب الغزالى فى الأسباب معروف ؛ وهو أن السبب على اصطلاحنا فى العصر الحاضر « ظاهرة » تقترن بالشىء وليست هى علة وجوده ، وهو مذهب يوافق آراء العلماء المحدثين الذين يقررون أن مهمة العلم هى وصف الظواهر المقترنة وليس من مهمته أن يصل إلى العلل ، ولا سيما العلة الأولى .

ولدافيد هيوم غير ما تقدم رأى فى الشخصية الإنسانية يقارب من بعض الوجوه رأى أرسطو كما جاء فى شروح ابن رشد وكثرت فيه أقوال المؤيدين والمعارضين فى القرن الرابع عشر وما بعده إلى أيام هيوم ، ومؤدى رأى هيوم هذا فى الشخصية الإنسانية أنه يراقب نفسه كثيراً ويتعمق فى المراقبة فلا يحس وراء الانفعالات الحسية والخواطر المنتزعة منها شيئاً يدل على كيان مستقل يسمى النفس أو الذات ، ويشبه هذا الرأى أن يكون كرأى أرسطو فى الشخصية

(١) سيأتى كلامه عن المعجزات فى فصل المنتخبات .

الإنسانية خلوا من العقل الإلهى ، فإنها عنده جسم له وظائف جسدية أو نفس نامية ونفس شهوانية ، ولا حقيقة وراء ذلك إذا استثنينا العقل الذى هو عام غير منقسم ولا منفصل فى ذات شخص من الأشخاص .

وأقرب من هيوم إلى عصرنا وليام جيمس إمام مذهب البرجمية (١٨٤٢ — ١٩١٠) الذى يقول فى مبادئ علم النفس[1] :

« أعترف بأننى فى اللحظة التى أتحول فيها إلى مباحث ما وراء الطبيعة وأحاول أن أزيد من التعريف أرى أن القول يضرب من العقل العام Anima Mundi يفكر فينا جميعاً هو رأى مأمول على الرغم من صعوباته خير من القول بجملة من النفوس الفردية المنقسمة تمام الانقسام .

لا بل عندنا فى العصر الحاضر من علماء النفس المشغولين بدراسات النفس الإنسانية وعللها وطبابا تها رجل مثل مايرسون Myerson صاحب كتاب « متحدث عن الإنسان » Speaking of man يدير كتابه هذا الذى صدر سنة ١٩٥٢ على دراسات فى الشخصية الفردية وفى العقل والنفس والجسم يخيل إليك ، لولا مصطلحاتها العصرية ، أنها منسوخة من بعض شروح ابن رشد أو المعقبين عليه.

ومن الفلسفات العصرية كفلسفة الوجودية Existentialism ما يكثر فيه الكلام عن الوجود والماهية Essence وعما يسميه بعضهم وجوداً « صادقاً » Being تمييزاً له من مطلق الوجود Existence فيسبق إلى خاطر المأخوذ بهذه المصطلحات لأول وهلة أنها بدعة من بدع أوربة الحديثة ، وما هى فى الواقع إلا تكرير لمصطلحات قديمة وضعت فى غير موضعها ، وهذا مثال لما جاء منها فى كتاب التهافت لابن رشد حيث يقول :

« . . . إن لفظ الوجود يقال على معنيين : أحدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس بموجود . . . والثانى ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس . . .

. . . . وأما هذا الرجل — أى الغزالى — فإنما بنى القول على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ ، وذلك أنه يعتقد أن الأنية — أى كون الشيء

---

(١) Principles of Psychology

موجوداً — شيء زائد على الماهية خارج النفس ، وكأنه عرض فيها .

. . . . وأن اسم الموجود يقال على معنيين أحدهما على الصادق ، والآخر على الذى يقابله العدم ، وهذا هو الذى ينقسم إلى الأجناس العشرة ، وهو كالجنس لها . . . . والموجود الذى بمعنى الصادق هو معنى فى الأذهان ، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه فى النفس ، وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء ، أعنى أنه ليس يُطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعلم أنه موجود ، وأما الماهية التى تتقدم علم الموجود فى أذهاننا فليست فى الحقيقة ماهية ، وإنما هى شرح معنى اسم من الأسماء ، فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس علم أنها ماهية وحد ، وبهذا المعنى قيل فى كتاب المقولات إن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها وأشخاصها معقولة بكلياتها ، وقيل فى كتاب النفس إن القوة التى بها يدرك أن الشيء مشار إليه وموجود غير القوة التى بها ماهية الشيء المشار إليه ، وبهذا المعنى قيل إن الأشخاص موجودة فى الأعيان والكليات فى الأذهان ، فلا فرق فى معنى الصادق فى الموجودات الهيولانية والمفارقة . . . »

وهذه المصطلحات تختلف فى مدلولها كاختلاف معنى « الصادق » من زيادة المفهوم فى الكليات إلى معنى الصادق كما يريدونه حديثاً ويطلقونه على الموجود الذى يدرك الماهيات والكليات ولكن القول فى الوجود والماهية وأن معرفة الموجود لا تتوقف على العلم بماهيته قول من أقدم ما كتب فى معانى هذه المصطلحات .

ولا نعنى أن هذه الآراء جميعاً وليدة الاطلاع على شروح ابن رشد بنصوصها أو ترجماتها ، ولكننا نعنى أن الفيلسوف الجدير باسم الفيلسوف فى العصر الحديث لا يخلو أن يكون قد اطلع على مذاهب القرون الوسطى أو على التعقيبات التى أوحتها إلى الخالفين وابتعثتها فى عقول المفكرين ، وليس فى العصر الحاضر من اشتغل بالفلسفة ولم يطلع على أطوار المذاهب الفلسفية وسوابق الآراء حول أصول المسائل الكبرى فيما وراء الطبيعة ، ويكفى أن يكون قد اطلع على خلاصة هذه الأطوار لتنعقد الرابطة بينه وبين السلف الذى لا فكاك منه ، ولا سيما السلف الذى وضع الأساس ثم تعاقبت بعده أدوار البناء .

وذلك هو المقصود ببعد الأثر الذى أحدثته شروح ابن رشد فى زمانها وبعد زمانها ، ولا نخال فيلسوفاً أو شارحاً كان لكلامه من الشيوع والتأثير ما كان لهذا الشارح العظيم . .

إنها لعبرة ليس لها مكان أحق من مكان الكلام على تاريخ فيلسوف حكيم .

لو كان الاعتبار بالحوادث من عادات الإنسان ، بل من عادات المشتغلين بالحكم من الناس ، لما صودر بعد ابن رشد كتاب واحد ، ولا آمن أحد بجدوى المصادرة فى تفنيد الآراء .

فقد رزق ابن رشد أنصاراً ومعجبين من أصحاب الأديان الثلاثة لم يرزق مثلهم فيلسوف قبله ولا بعده ، وهو هو الذى كان له مصادرون ومضطهدون من أتباع كل دين وخدام كل سلطان ، ولو أن المصادرين عملوا قصداً وعمداً على نشر آرائه وشروحه لفاتهم بعض النجاح وأخطأهم بعض التدبير .

٤ ـ قوة الأثر

رزق ابن رشد حظاً آخر غير بُعد الأثر واتساع مداه ، وهو قوة الأثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه .

فربما كان بُعد الأثر واتساع مداه مسألة مسافات وأبعاد ، ولكن قوة الأثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه شيء آخر يقاس بدوافع الحياة والحركة النفسية ولا يقاس بالسنين والأمكنة .

هو شيء فى آفاق النفوس والعقول ، وليس فى آفاق الفضاء أو صفحات الأوراق . وقد رزق ابن رشد من هذا الحظ النادر أوفى نصيب ، فما ظهرت فلسفته فى مكان إلا انتصب فيه ميدان كفاح ، وكان الكفاح عنيفاً والاستبسال فيه من الجانبين على غايته فى مجال الرأى والعقيدة .

فلم يحفظ لنا تاريخ الفكر مساجلة بين حكيمين فى قوة المساجلة التى دارت بين ابن رشد والغزالى ومضاء سلاحها ونفاذ حججها وبراهينها ، ثم تمت هذه المساجلة برد الإمام ابن تيمة (٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ = ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م)

الذى ناقش فيه براهين مناهج الأدلة » ووضع لعلم المنطق الإسلامى كتاب الرد على المنطقيين أو الرد فى الحقيقة على العلوم الحديثة فى زمانه ، ومنها حساب الكواكب والنجوم .

ودامت هذه المعركة بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة إلى القرن التاسع للهجرة والقرن الخامس عشر للميلاد ، فعهد السلطان محمد الفاتح العثمانى إلى عالم زمانه خوجه زاده (المتوفى سنة ٨٩٣ للهجرة) بالموازنة بين كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى وكتاب « تهافت التهافت » لابن رشد ، فوضع فى ذلك كتابه المشهور ، وهو مطبوع بالقاهرة مع الكتابين فى مجلد واحد .

أما فى أوربة فلم تنقطع المناقشة فى الفلسفة الرشدية من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر ، ثم كان لها استئناف فى القرن التاسع عشر على يد المؤرخ الباحث إرنست رينان (١٨٢٣ — ١٨٩٢ صاحب كتاب حياة المسيح وكتاب ابن رشد والرشدية وغيرهما من كتب البحث والتاريخ .

وشملت المعركة معسكر اللاهوت المسيحى ومعسكر اللاهوت الإسرائيلى فى وقت واحد .

فعلى الرغم من تحريم المجمع الكنسى لهذه المباحث فى أوائل القرن السادس عشر (١٥١٢) ظلت المعركة محتدمة طوال ذلك القرن ولم تزل كذلك حتى اختتمت بالمساجلة الكبرى بين المتفلسفين الإيطاليين أشيلنى Achillini وبومبوناتسى Pomponatzzi ، ولولا نشأة المباحث العلمية الحديثة وانصراف العقول إليها بعد القرن السابع عشر لما انقطع ذلك السجال .

وتتابعت فى العالم الإسرائيلى مساجلات كهذه أو أشد منها عنفاً كان المعارضون فيها لابن رشد يستندون إلى كتاب الغزالى « تهافت الفلاسفة » فى الرد عليه .

* * *

ونحسب أن سر هذه القوة فى معارك الفلسفة الرشدية أنها اشتملت على مباحث ترتبط بالعقائد الدينية وأنها ظهرت عند نهاية عصر التقليد وبداية عصر الاجتهاد ، فكان لها شأنها عند الأحبار والعلماء . وبين المقلدين والمجتهدين .

وقد شاءت لهذه الفلسفة « قوتها الحيوية » أن تعاود الظهور بيننا فى الشرق

العربى ، وفى أوائل القرن العشرين ، فدارت حولها مساجلة طويلة بين الأستاذ الإمام محمد عبده والأديب الألمعى فرح أنطون صاحب مجلة الجامعة ، وكانت هذه المساجلة فى حينها حديث المحافظين والمجددين بين أبناء البلاد العربية والإسلامية من مراكش إلى التخوم الهندية .

ولعل هذه المساجلة تهدينا إلى أسباب اتساع الخلف وانفراج مسافته بين المتناقشين فى هذه المسائل وأشباهها ، فإن اتساع الخلف بينهم إنما يأتى على الأغلب الأعم من اختلاف المراجع التى يعتمدون عليها ، وهذا الذى حدث فى مناقشة الأستاذ الإمام والأستاذ فرح أنطون ، فلم يكن أحدهما يعتمد على مراجع الآخر فى مسألة من مسائل الفلسفة الرشدية أو الفلسفة الإسلامية على التعميم .

قال الأستاذ الإمام : « وأما العقل الأول فليس كما تقول الجامعة ، فإن العقل الأول جوهر مجرد عن المادة ، وهو أول صادر عن الواجب ، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الأطلس ، ونفس ذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية ، وعقل آخر هو العقل الثانى ، وعن هذا العقل الثانى صدر الفلك الثامن المسمى عندهم بالعقل الفعال أو العقل الفياض ، وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية وإليه يرجع ما يحدث فى عالمها » .

وهذا كله صحيح بالنسبة إلى فلاسفة الإسلام فى المشرق على الجملة ، ولكن ابن رشد كان يعتمد على شرح أرسطو مباشرة ويفسره برأيه لا بآراء الفلاسفة المشرقيين ، ويقول من كتاب « تهافت التهافت » فى مسألة تعدد العقول : « ولسنا نجد لأرسطو ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذى نسب إليهم إلا لفرفريوس الصورى[1] صاحب مدخل علم المنطق ، والرجل لم يكن من حذاقهم » .

أما الأستاذ فرح أنطون فكان جل اعتماده على تخريجات رينان ولم يتوسع فى الإطلاع على كتاب التهافت وغيره توسع استقصاء ، وقد صرح بذلك حيث

---

(١) فيلسوف من مدرسة أفلوطين ولد سنة ٢٣٢ ، وتوفى سنة ٣٠٤ للميلاد ، وكتابه فى مدخل المنطق هو الذى ترجمه بوثيوس (٤٧٠ — ٥٢٥ ميلادية) ونقل به منطق أرسطو إلى أوربة .

قال « . . . لا مناص للكاتب العربى اليوم من أخذ تلك الفلسفة عن الإفرنج أنفسهم . . . فأخذنا كتاباً للمستر مولر عنوانه : فلسفة ابن رشد ومبادئه الدينية ، وكتاباً آخر عنوانه : ابن رشد وفلسفته وهو للفيلسوف رينان المشهور » .

فقد كانت المصادر إذن مختلفة ، وكان أكثرها مروياً عن صاحبه مأخوذاً من خلاصة كلامه ، ولو توحدت المصادر مع حسن النية لما تباعدت بين المتناظرين فى هذه المسألة ، ولا فى غيرها ، شقة الخلاف .

ولتمام الفهم للعوامل التى تبعث القوة فى هذه المساجلات ، نرجع إلى عهد هذه المساجلة الأخيرة ــ وهى كسابقاتها تجمع بين مسائل الفلسفة ومسائل الدين ــ فإنها بدأت فى أوائل القرن العشرين (سنة ١٩٠٢) أى على مفترق الطريق بين عهد التقليد وعهد الاجتهاد ، وفى إبان الحركة التى أيقظت العقول لمواجهة الحياة فى العصر الحديث .

٥ ــ خاتمة

إلى هنا تنتهى الصورة التى أردنا أن نبرزها للشارح الكبير ، ونرجو أن نكون قد أبرزنا بها صورة صحيحة لعقل ابن رشد فى شتى مشاركاته ، وهى الفلسفة والطب والفقه ، وما يتخللها من معارف موزعة كالعلم الطبيعى وما إليه فى زمانه

وهذه الصورة صحيحة فيما نرجو إذا كانت قد صورت عقل ابن رشد فى أحسن عمله ، وهو عقل قد امتاز بصدق الفهم وجودة الاستيعاب والأمانة فى التعلم والتعليم .

لقد كان من تمام فهمه أنه شغله بما يحسنه ويسمو به على نظرائه ، فلا جرم كان شغله الأكبر بالشرح والتحصيل ، ولم يشغل نفسه كثيراً بالابتداع والابتكار .

وقد كان لفيلسوفنا عقل يغلب عليه المنطق والبحث العلمى ، ويقل فيه نصيب النظر الصوفى الذى تروعه رهبة المجهول ، كأنه يشعر به عن كثب ، ويشعر به على الدوام .

وهذه خصلة تظهر لنا فى كثير من المناقشات بينه وبين الغزالى ، فإن ابن رشد لا يقصر عن الغزالى فى شىء من الاحتمالات المنطقية والتقديرات العقلية . ولكنّ الغزالى، الصوفى ، يحس شيئاً وراء ذلك ويضعه فى ميزانه عند تفكيره ، وإن لم يحصره بالدقة التى تُحصر بها جميع المعقولات مما لا يحيطه الغيب ولا يظلل عليه الخفاء .

ولولا هذه الخصلة فى عقل ابن رشد لما خطر له كما قال فى صدر شروحه على كتاب ما بعد الطبيعة ، أن أرسطو « يُظن » أنه قد أدرك الحقيقة كلها فى هذا الجانب من بحثه ، ولكنه كان صاحب عقل منطقى علمى يقف عند حدود ما يعرف ، ومن أمانته لما يعرف أنه ترك التصوف لذويه ، ولم يجعله عرفاناً ميسراً لكل من يدعيه .

عقل الشارح الفاهم الأمين غير مدافع .

ذلك مكانه فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وقد بلغ به قصارى أثره ، وغاية قدره ، وإنه لأثر كبير وقدر عظيم .

الفصل الرابع

منتخبات من آثار ابن رشد

تشتمل المختارات من كلام ابن رشد فى الصفحات التالية على مقتبسات من كتاباته فى الموضوعات التى كانت له فيها مشاركة كبيرة؛ وهى الفلسفة والطب والشريعة .

ونتحرى فى هذه المقتبسات أن تكون نماذج لطرائقه المختلفة فى الكتابة ؛ وهى التأليف والتفسير والتلخيص ، ونبقى فى عبارته على الأخطاء اللغوية ، وهى قليلة .

ولابن رشد فى موضوع الفلسفة ، والحكمة الإلهية ، مؤلفات وتفسيرات وتلخيصات ، اقتبسنا نموذجاً لكل منها فى الصفحات التالية .

كما اقتبسنا نموذجاً للتلخيص والتفسير فى موضوع الطب ، وقد كانت ملخصاته فى هذا الموضوع « تأليفات ملخصة » أو «ملخصات مؤلفة» ، لأنها تأليف يعتمد فيه على معلوماته معززة بتجاربه ، فهو طريقة وسط بين التأليف والتلخيص .

أما الشريعة فالمقصود بما اقتبسناه دلالته على إحاطة الفيلسوف بمذاهبها المتعددة ، فليست حكمته الإلهية حكمة رجل خلو من العلم بفقه الدين وأصول الشريعة ، بل هى حكمة عالم دينى عريق فى هذه المعرفة ، سبقه إلى تحصيلها أبوه وجده ، وكان كل منهم علماً فى الفقه والقضاء .

وألزم ما يلزم الاطلاع عليه بين يدى فلسفة ابن رشد هو منهاجه فى الاستدلال والتأويل ، وفى التوفيق بين مسائل الفلسفة ومسائل العقيدة ، و يبين منهاجه هذا ما اقتبسناه من كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، وكتابه « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ، وهما رسالتان صغيرتان مطبوعتان بالقاهرة .

و يلاحظ أن التأويل عنده من واجب الحكيم ، أو من حقه ، على شريطة العلم والقدرة على استقصاء أحكام الشريعة ، وذلك واضح من هذه السطور :

١ — ابن رشد الفيلسوف

حدود التأويل

« إذا كان هذا هكذا فإن أدّى النظر البرهانى إلى نحوٍ مّا من المعرفة

بموجودٍ مّا ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه فى الشرع أوعرّف به ، فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ماسُكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى .

وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً فلا قول هناك ، وإن كان مخالفاً طُلب هناك تأويله .

ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه أو سببه ، أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عُوّدت فى تعريف أصناف الكلام المجازى .

وإذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية ، فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ؟

فإن الفقيه إنما عنده قياس ظنى ، والعارف بالبرهان عنده قياس يقينى . ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول بل نقول إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتُبر الشرع وتُصفحت سائر أجزائه وُجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد .

ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا فى المأوّل منها وغير المأول .

فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء وحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره . والسبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فِطَر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق ، والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينها . فإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى : (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات) إلى قوله : (والراسخون فى العلم)[1] » .

إلى أن يقول :

« هذا النحو من الظاهر إن كان فى الأصول فالمتأوِّل له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء ، وأنه إنما قُصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض فى أبدانهم وحواسهم ، وأنها حيلة ، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط . وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك فى قولنا إن ها هنا ظاهراً فى الشرع لا يجوز تأويله ، فإن كان تأويله فى المبادئ فهو كفر ، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة. وها هنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم إياه على ظاهره

---

(١) « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب . »

كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر فى حقهم أو بدعة . ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام فى السوداء إذا أخبرته أن الله فى السماء : أعتقها فإنها مؤمنة . إذْ كانت ليست من أهل البرهان » .

ثم قال :

« الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً ، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ، وذلك أنه ليس يوجد أحدٌ سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق .

وصنف هو من أهل التأويل الجدلىّ ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، أو بالطبع والعادة .

وصنف هو من أهل التأويل اليقينى ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعنى صناعة الحكمة ، وهذا التأويل لا ينبغى أن يُصرّح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور ، ومتى صرح بشىء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها — وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة — أفضى ذلك بالمصرِّح له والمصرّح إلى الكفر . والسبب فى ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ، وإثبات المأوّل ، فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المأوّل عنده أداه ذلك إلى الكفر إن كان فى أصول الشريعة .

فالتأويلات ليس ينبغى أن يصرح بها للجمهور ، ولا يثبت فى الكتب الخطابية والجدلية » .

التصوف

ورأيه فى المعرفة التى يمكن أن تدرك بالتصوف بين فى كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » حيث يقول :

« أما الصوفية فطرقهم فى النظر ليست طرقاً نظرية ، أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة ، و إنما يزعمون أن المعرفة بالله و بغيره من الموجودات شيء يُلقىَ فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية و إقبالها بالفكرة على المطلوب . ويحتجُّون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة ، مثل قوله تعالى : (واتقوا الله ويعلمكم الله) ومثل قوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) ومثل قوله : (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً) إلى أشباه لذلك كثيرة يُظن أنها عاضدة لهذا المعنى . ونحن نقول : إن هذه الطريقة — وإن سلمنا وجودها — فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً .

والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر .

نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً فى صحة النظر ، مثل ما تكون الصحة شرطاً فى ذلك ، لا أن إماتة الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط فى التعلّم وإن كانت ليست مفيدة له .

ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحثّ عليها فى جملتها حثًّا على العمل ، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم » .

البرهان العقلى على وجود الله

ثم انتقل من الكلام على طريقة المتصوفة إلى طريقة المعتزلة فقال :

« أما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شىء نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى ، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية .

. . . وإذا استقرئ الكتاب العزيز وُجدتْ — أى أدلة وجود البارى — تنحصر فى جنسين : أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ، ولنسم هذا دليل العناية .

والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء مثل اختراع الحياة فى الجماد ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتبنى على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التى ها هنا موافقة لوجود الإنسان ، والأصل الثانى أن هذه الموافقة هى ضرورةً من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق .

. . . فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع أنها منحصرة فى هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص . . وطريقة الجمهور . وإنما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل ، أعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس ، وأما العلماء فيزيدون

على ما يدرك من هذه الأشيـاء بالحس ما يدرك بالبرهان ، أعنى من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء إن الذى أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة .

وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هى الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهى التى جاءت بها الرسل ونزلت بها الـكتب .

والعلماء ليس يفضلون الجمهور فى هذين الاستدلالين من قبـل الـكثرة فقط ، بل ومن قبـل التعمق فى معرفة الشىء الواحد نفسه ، فإن مثال الجمهور فى النظر إلى الموجودات مثالهم فى النظر إلى المصنوعات التى ليس عندهم علم بصنعها . . »

المعجزة

أشرنا فى الكلام على أثر الفلسفة الرشدية إلى المشابهة بين رأى دافيد هيوم فى المعجزة ورأى ابن رشد ، وخلاصة رأى دافيد هيوم أن طريقة المعجزة غير طريقة البرهان وأن الحاسب إذا عرف — مثلا — أن مجموع اثنين واثنين أربعة لا تختلف حسبته لأنه يشهد بعد ذلك خارقة من الخوارق ، وأن الجاهل قد يرى الحيلة فتلتبس عليه بالمعجزة .

وإذا قوبل بين هذا الرأى وبين رأى ابن رشد فيما يلى بدا أن المشابهة بينهما أكبر من مشابهة المصادفة والاتفاق ، وقد نقلت فلسفة ابن رشد والمناقشات فيها إلى اللغة اللاتينية ، فليس من البعيد أن يكون دافيد هيوم قد اطلع على شىء منها فى الترجمات اللاتينية ، ويتعزز هذا الظن إذا أضفنا إلى الكلام فى المعجزة كلامه فى الأسباب ، وقد كان الكلام فى الأسباب موضع مناقشة بين ابن رشد والغزالى ، ترجمت كلها إلى اللاتينية .

أما رأى ابن رشد فى المعجزة فخلاصته :

١ — أن وسيلة العارف إلى الإيمان بصدق النبى هى معرفة الحق فى دعوته وليست هى رؤية الخوارق .

٢ — أن المعجزة ممكنة ، لأن قدرة الله على عمل يعجز عنه الإنسان أمر لا ينكره مؤمن بالله .

٣ – أن المعجزة مقنعة على اعتبار أن المشاهد لها يرى أنها عمل لا يقدر عليه غير الإله ، فلا بد له إذن من الإيمان بالله قبل الإيمان بالإعجاز .

٤ – أن الإسلام لم تكن من حجته المعجزات بل كانت معجزته آيات القرآن الكريم ، وفيه يقول تعالى : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون » .

وهذا هو نص كلامه من كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » :

« . . . ذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذى ادّعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا أن تلك العلامة التى ظهرت عليه هى علامة الرسل للملك ، وذلك مايقول الملك لأهل طاعته : إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتى المختصة بى فهو رسول من عندى ، أو بأن يُعرف من عادة الملك ألا تظهر تلك العلامات إلا على رسله . وإذا كان هذا هكذا فلقائل أن يقول من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدى بعض الناس هى العلامات الخاصة بالرسل ؟ فإنه لا يخلو أن يدرك ذلك بالشرع أو بالعقل ، ومحال أن يدرك هذا بالشرع ، لأن الشرع لم يثبت بعدُ ، والعقل أيضاً ليس ممكنه أن يحكم أن هذه العلامة هى خاصة بالرسل ، إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ، ولم تظهر على أيدى سواهم .

وذلك أن ثبوت الرسالة ينبنى على مقدمتين : إحداهما أن هذا المدعى الرسالة ظهرت على يديه المعجزة والثانية أن كل ما ظهرت على يديه معجزة فهو نبى .

فيتولد من ذلك بالضرورة أن هذا نبى .

فأما المقدمة القائلة إن هذا المدعى الرسالة ظهرت عليه معجزة ، فلنا أن نقول : إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس ، بعد أن نسلم أن ها هنا

أفعالا تظهر على أيدى المخلوقين نقطع قطعاً أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ، ولا بخاصة من الخواص ، وأن ما يظهر من ذلك ليس تخيّلا .

وأما المقدمة القائلة إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول ، فإنما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل ، وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته .

وإنما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لأن هذا طبيعة القول الخبرىّ ، أعنى أن الذى تبرهن عنده مثلا أن العالم محدث فلا بد أن يكون عنده معلومات بنفسه أن العالم موجود ، وأن المحدث موجوده » .

إلى أن يقول :

« . . . . فمن هذه الأشياء ، يُرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز . . . . وليس فى قوة العقل العجيب الخارق للعوائد الذى يرى الجميع أنه إلهى أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يُعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل ، والفاضل لايكذب ، بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود ، وإنه ليس يظهر هذا الخارق على يدى أحد من الفاضلين إلا على يد رسول . وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطاً بينهما إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة كالإبراء الذى هو فعل من أفعال الطب ، فإنه من ظهر منه فعل الإبراء

دل على وجود الطب وأن ذلك طبيب » .

ثم يقول :

« وأنت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم أنه لم يدعُ أحداً من النـاس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به بأن قدم على يدى دعواه خارقاً من خوارق الأفعال ، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى ، وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الـكرامات الخوارق فإنما ظهرت فى أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها ، وقد يدلك على هذا قوله تعالى : (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) إلى قوله : (قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرًا رسولا) وقوله تعالى : (وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون) وأما الذى دعا به الناس وتحداهم به هو الـكتاب العزيز ، فقال تعالى : (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا) وقال : (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) وإذا كان الأمر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذى تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الـكتاب العزيز » .

ثم يقول :

« . . قال عليه السلام منبهاً على هذا المعنى الذى خصه الله به : ما من نبى من الأنبياء ، إلا وقد أوتى من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر ، وإنما كان الذى أوتيته وحياً ، وإنى لأرجو أن أكون أكثرهم تبعاً يوم القيامة . وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك أن دلالة

القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هى مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى . . فإن تلك وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدى الأنبياء ، وهى مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ، إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التى بها سمى النبى نبيًا ، وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هى مثل دلالة الإبراء على الطب ، ومثال ذلك لو أن شخصين ادّعيا الطب فقال أحدهما : الدليل أنى أسير على الماء ، وقال الآخر : الدليل أنى أبرئ المرضى ، فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى ، لكان تصديقنا بوجود الطب للذى أبرأ المرضى ببرهان ، وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقنعاً من طريق الأولى والأحرى . ووجه الظن للذى يعرض للجمهور ذلك أن من قدر على المشى على الماء الذى ليس من وضع البشر فهو أولى أن يقدر على الإبراء الذى هو من صنع البشر » .

وقد ختم الفيلسوف كلامه عن المعجزة بالتفرقة بين إقناع الخارقة وإقناع البرهان ، وكرر هذا المعنى فى رده على الإمام الغزالى حيث يقول :

« وليعرف أن طريق الخواص فى تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبّه عليه أبو حامد فى غير ما موضع ، وهو الصادر عن الصفة التى بها سُمى النبيّ نبيًا ، الذى هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق . . »

ما بعد الطبيعة

كتاب ما بعد الطبيعة أهم كتب أرسطو التى اختارها ابن رشد للشرح والتفسير ، تدل إشاراته إلى الكتب السابقة على أن المعلم الأول قد درس موضوعه بعد نضجه وتكرار النظر فيه ، فضلا عن اسم الكتاب الذى يفيد أنه مكتوب بعد الفراغ من كتاب الطبيعيات .

والترجمة التى شرحها ابن رشد وفسرها دقيقة فى جوهرها تكاد أن تكون حرفية عند المقارنة بينها وبين التراجم المنقولة عن اليونانية ، وأكثر ما يلاحظ عليها أنها لا تلتفت إلى الطرائف اللفظية التى هى أشبه بالحلية منها بصميم المعنى ، ومثال ذلك فى الفقرة التى ننقلها ، بعد ، أن أرسطو يقصد بالباب أن كل إنسان يستطيع أن يصل إليه ولكن ليس كل إنسان قادراً على أن يصيب منه هدفاً بعينه ، وهذا هو نص العبارة باللغة الإنجليزية :

Since the truth seems to be like the proverbial door which no one can fail to hit, in. this respect it must be easy, but the fact that we have a whole truth and not the particular part we aim at shows the difficulty of it[1] .

وتؤخذ على الترجمة أيضاً عسلطة لا ضرورة لها ، ومن أمثلتها فى العبارة المتقدمة قول المترجم « ... إن كان أدرك شيئاً منه فإنما أدرك يسيراً ، فإذا جمع ما أدرك منه من جميع من أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر ، فيجب أن يكون سهلا من هذه الجهة » ..

ومحصل ذلك أننا لو أخذنا من كل من أدرك يسيراً من الحق ما أدركه اجتمع من ذلك قدر ليس باليسير .

ونحن مختارون فيما يلى أول عبارة من الكتاب فسرها ابن رشد للدلالة على طريقته فى التفسير ، وهى طريقة تجمع بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى وتفسير الفكرة الفلسفية التى ينطوى عليها ذلك المعنى ، ولكنه لم يسلم من بعض العيوب التى ألمعنا إليها .

افتتحت ترجمة إسحاق[٢] بالعبارة التالية :

« إن النظر فى الحق صعب من جهة ، سهل من جهة ، والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق ، ولا ذهب على الناس كلهم ، لكنْ واحد واحد من الناس تكلم فى الطبيعة ،

---

(١) طبعة أكسفورد بإشراف روس (Ross)

(٢) تنسب الترجمة إلى إسحاق بن حنين (٨٣٠ – ٩١١)

وواحد واحد منهم إما أن يكون لم يدرك من الحق شيئاً ، وإما إن كان أدرك شيئاً منه فقد أدرك يسيراً ، فإذا جُمع ما أدرك منه من جميع من أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقـــدار قدر ، فيجب أن يكون سهلًا من هذه الجهة ، وهى الجهة التى من عادتنا أن نتمثل فيها بأن نقول : إنه ليس أحد يذهب عليه موضع الباب من الدار ، ويدل على صعوبته أنه لم يمكن أن يُدرك بأسره ولا جزء عظيم منه ، وإذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق أن يكون إنما استُصعب لا من جهة الأمور بأعيانها ، لـكن سبب استصعابها إنما هو منا ، وذلك أن حال العقل فى النفس منا عندما هو فى الطبيعة فى غاية البيان — يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس » .

وقد فسر ابن رشد هذه العبارة فقال :

« لما كان هذا العلم هو الذى يفحص عن الحق بإطلاقٍ — أخذ يعرف حال السبيل الموصلة إليـه فى الصعوبة والسهولة . إذ كان من المعروف بنفسه عند الجميع أن ها هنا سبيلا تفضى بنا إلى الحق ، وأن إدراك الحق ليس بممتنع علينا فى أكثر الأشياء ، والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاد يقين أنا قد وقفنا على الحق فى كثير من الأشياء ، وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين .

ومن الدليـــل أيضاً على ذلك ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق ، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعاً لـكان الشوق باطلًا ، ومن المعترف به أنه ليس ها هنا شىء يكون فى أصل الجبلة والخلقة وهو باطل .

فلما كان من المعترف به — وبخاصة عند من وصل إلى هذا العلم — أن لنا سبيلاً إلى معرفة الحق ، أخذ يعرّف حال هذه السبيل فى الوعورة والسهولة فقال : " إن النظر فى الحق صعب من جهة سهل من جهة " .

ثم أخذ يحتج لوجود هاتين الصفتين فى هذه السبيل فقال : " والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ منه بقدر ما يستحق ولا ذهب على الناس كلهم ، والدليل : أما على صعوبته فإنه لم يُلف واحدٌ من الناس وصل منه — دون مشاركة غيره له فى الفحص — إلى القدر الواجب فى ذلك ، وأما على سهولته فالدليل عليها أنه لم يذهب على الناس كلهم ، لأنه — ولو وجدنا كل من بلغنا زمانه لم يقف جميعهم على الحق ولا على شىء له قدر من ذلك — لكنّا نرى أنه عسر ولم نقض بالامتناع لمكان طول الزمان المحتاج إلى الوقوف فيه على الحق ، فكان قصر الزمان الذى وُقف فيه على الحق ، إما كله وإما ذو قدر منه ، يؤذن بسهولته " .

ولما ذكر هذا من أحوال الناس أخذ يذكر عن حال الناس فى ذلك الزمن الذى وصل إليه خبره فقال : " لكنْ واحد واحد تكلم فى الطبيعة ، وواحد واحد منهم إما أن يكون لم يدرك من الحق شيئاً وإما إن كان أدرك شيئاً منه فإنما أدرك اليسير ، فإذا أدرك ما جمع منه من جميع من أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر " .

يريد : وإنما قلنا هذا الذى قلنا فى نحو إدراك الحق لأننا لما تصفحنا حال من كان قبلنا فى العلوم ممن وصلنا خبرهم وجدناهم أحد رجلين : إما

رجل لم يدرك من الحق شيئاً وإما رجل أدرك منه شيئاً يسيراً ، ولما أخبر بهذا قال : " فقد يجب أن يكون سهلا من هــذه الجهة ، وهى الجهة التى من عادتنا أن نتمثل فيها بأن نقول : إنه ليس أحد يذهب عليه موضع الباب من الدار " .

يريد : وإذا تقرر أنه سهل من جهة وصعب من جهة ، فقد يجب أن يكون سهلا من هــذه الجهة ، وهى أنه فى كل جنس من أجناس الموجودات أشياء تتنزل منها منزلة باب الدار من الدار ، فإنهــا لا تخفى على أحد كما لا يخفى موضع باب الدار على أحد ، وهــذه هى المعارف الأولى التى لنا بالطبع فى كل جنس من أجناس للموجودات .

ولما ذكر جهة السهولة أعاد ذكر جهه الصعوبة فقال : "ويدل على صعوبته أنه لم يمكن أن يُدرك بأسره ولا جزء عظيم منه " يريد : من أول الزمان الذى وصله خبره إلى زمانه ، وكأنه إشارة منه إلى أنه أدرك الحق أو أعظمه ، وأن الذى أدرك منه مَن كان قبله بالإضافة إلى ما أدرك هو منه هو جزء قليل ، إما كل الحق وإما أكثر الحق ، والأولى أن يُظن أنه أدرك الحق كله ، أعنى بكل الحق القدر الذى فى طبع الإنسان أن يدركه بما هو إنسان .

ثم قال : " وإذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق أن يكون إنما استُصعب لا من جهة الأمور بأعيــانها ، لــكن سبب استصعابها إنما هو منا ، وذلك أن حال العقل فى النفس منا عند ما هو فى الطبيعة فى غاية البيان يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس " .

يريد : وإذا كانت صعوبة إدراك الموجودات توجد فى وجهين فخليق أن تكون الصعوبة فى الأشياء التى فى الغاية من الحق — وهو المبدأ الأول والمبادئ المفارقة[1] البريئة من الهيولى — من قبلنا نحن لا من قبلها فى أنفسها ، وإنما كان ذلك كذلك لأنه لمَّا كانت مفارقة كانت معقولة فى أنفسها بالطبع ، ولم تكن معقولة بتصييرنا إياها معقولة ، لأنها فى أنفسها معقولة كحال الصور الهيولانية على ما تبين فى كتاب النفس ، وذلك أن الصعوبه فى هذه هى من قِبلها أكثر مما هى من قبلنا .

ولما كانت حال العقل من المعقول حال الحس من المحسوس ، شَبّه قوة العقل منا بالإضافة إلى إدراك المعقولات البريئة من الهيولى بأعظم المحسوسات التى هى الشمس — إلى أضعف الأبصار وهو بصر الخفاش ، لكن ليس يدل هذا على امتناع تصور الأمور المفارقة كامتناع النظر إلى الشمس على الخفاش ، فإنه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلاً بأن صيّرت ما هو فى نفسه معقول بالطبع للغير — ليس معقولا لشىء من الأشياء ، كما لو صيرت الشمس ليست مدركة لبصر من الأبصار » .

الحياة الكاملة حركة

والعبارة التى تقدمت مثال صالح لأسلوبه فى الشرح ، ويلحق بالشرح أسلوبه فى المناقشة لبيان فكرة ، أو الدفاع عنها ، ونختار له مثالين من مناقشاته للغزالى فى حركة السماء . وفى حقيقة الأسباب .

والمناقشة فى حركة السماء قائمة على قول الأقدمين إن الأجرام السماوية تتحرك ولا تسكن لأنها

---

(١) المعانى المفارقة هى ما نسميه بالمعانى المجردة ، وقد كانت عندهم فكراً محضاً ، فن الواجب إذن أن يدركها الفكر فى سهولة لولا عوائق الجسد ، أو الهيولى .

« حيوانات » روحانية ، وإنما يعرض السكون للحى المادى من جهة فساد الجسد ، ولهذا تطلب الأجرام السماوية الحركة حيث تكون ، ويتمّ لها كمال الحياة بتمام الحركة .

فقال الغزالى ساخراً بهذا القول : « إن طلب الاستكمال بالكون فى كل أين يمكن أن يكون له – حماقة لا طاعة !

وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل وقد كفى المؤنة فى شهواته وحاجاته ، فقام وهو يدور فى بلد أو فى بيت ، ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى، وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون فى كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون فى الأماكن ممكن له ، وليس يقدر على الجمع بينها بالعدد فاستوفاه بالنوع ، فإن فيه استكمالا وتقربا ، فيسفه عقله ويحمل على الحماقة ، ويقال : الانتقال من حيز إلى حيز ، ومن مكان إلى مكان ، ليس كمالا يعتد به ، أو يتشوف إليه ، ولا فرق بين ما ذكروه وبين هذا » .

قال ابن رشد يرد على كلام الغزالى :

« قد يظن أن هذا الكلام لشخصه يصدر عن أحد رجلين : إما رجل جاهل ، وإما رجل شرير ، وأبو حامد مبرّأ من هاتين الصفتين .

ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلىّ ، ومن غير الشرير قول شريرىّ ، على جهة الندور ، ولكى يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات . فإنه إن سلّمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الأوضاع ، وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التى هاهنا هو الذى يحفظ وجودها بعد أن يوجدها ، وكان هذا الفعل منه دائماً — فأى عبادة أعظم من هذه العبادة ؟ لو أن إنسانا تكلّف أن يحرس مدينة من المدن من عدوها بالدوران حولها ليلاً ونهاراً — أما كنا نرى أن هذا الفعل من أعظم الأفعال قربة إلى الله تعالى ؟ أما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للغرض الذى حكى هو عن ابن سينا من أنه لا يقصد فى حركته إلا الاستكمال بأينات غير متناهية لقيل فيه إنه رجل

مجنون ، وهذا هو معنى قوله سبحانه : (إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا) .

أما قوله : " إنه لما لم يمكنها استيفاء الآحاد بالعدد أو جميعها استوفتها بالنوع " فإنه كلام مختل غير مفهوم » .

الأسباب

أما مسألة الأسباب فالمعلوم أن الغزالى يرى أن الأسباب ظواهر تقارن المسببات وليست هى علتها ، وهو رأى يوافقه عليه العلم الحديث الذى يكتفى بوصف الظواهر ولا يدعى استقصاء عللها ، وقد أجمل الغزالى رأيه هذا فى كتابه « تهافت الفلاسفة » حيث قال :

" الاقتران بين ما يُعتقد فى العادة سبباً وما يُعتقد مسبَّباً ، ليس ضرورياً عندنا . بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هكذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفى الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر : مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وحز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلمّ جرًّا . . . إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف ، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريات فى نفسه غير قابل للفوت ، بل لتقدير .

وفى المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة ، وإدامة الحياة مع حز الرقبة ، وهلمّ جرًّا إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته .

والنظر فى هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحداً وهو الاحتراق والقطن مثلا مع ملاقاة النار ، فإنّا نجوّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جوازه . . . . والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه ، إذ لا خلاف فى أن ائتلاف الروح بالقوى المدركة والمحركة فى نُطف الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة فى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ولا أن الأب فاعل الجنين بإيقاع النطفة فى الرحم ، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعانى التى فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ولم يقل أحد إنها موجودة به . . . »

وقال ابن رشد يرد عليه :

« أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات فقول سفسطائى ، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما فى جنانه ، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له فى ذلك ، ومن ينفى ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل .

وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها فى الأفعال الصادرة عنها ، أو إنما تتم أفعالها بسبب من خارج إما مفارق أو غير مفارق فأمر ليس معروفاً بنفسه ، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير .

وإن ألفوا هذه فى الشبهة الأسباب الفاعلة التى يُحس أن بعضها يفعل بعضاً لموضع ما هاهنا من المعقولات التى لا يحس فاعلها — فإن ذلك

ليس بخفى . فان التى لا تُحس أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا يُحس لها أسباب : فإن كانت الأشياء التى لا تُحس لها أسباب مجهولةً بالطبع ومطلوبة فما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورةً ، وهذا من فعل من لا يفرّق بين المعروف بنفسه والمجهول . فما أتى به فى هذا الباب مغالطة سفسطائية .

وأيضاً فماذا يقولون فى الأسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود إلا بفهمها ؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجودٍ موجودٍ ، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها ، فلو لم يكن لموجودٍ موجودٍ فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حدّ ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً . لأن ذلك الواحد يُسأل عنه : هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك ؟ فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة ، وإن لم يكن له فعل يخصّه واحد فالواحد ليس بواحد ، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم .

وأما هل الأفعال الصادرة عن موجودٍ موجودٍ ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل به أو هى أكثرية ، أو فيها الأمران جميعاً — فمطلوب يستحق الفحص عنه . فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الوجودات إنما يقع بإضافةٍ ما من الإضافات التى لا تتناهى . فقد تكون إضافة تابعة لإضافة ، ولذلك لا يُقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت

ولا بدّ ، لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار ، مثل ما يقال فى حجر الطلق وغيره . ولكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق ما دام باقياً لها اسم النار وحدها . وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب : فاعل ومادة وصورة وغاية[1] ، فذلك شىء معروف بنفسه . وكذلك كونها ضرورية فى وجود المسبَّبات وبخاصة التى هى جزء من الشىء المسبَّب أعنى التى سموها قوم مادة وقوم شرطاً ومحلا ، والتى يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية .

والمتكلمون يعترفون بأن ها هنا شروطاً هى ضرورية فى حق المشروط ، مثل ما يقولون إن الحياة شرط فى العلم ، وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق وحدوداً ، وأنها ضرورية فى وجود الموجود ، ولذلك يطردون الحكم فى الشاهد والغائب على مثال واحد ، وكذلك يفعلون فى اللواحق اللازمة لجوهر الشىء ، وهو الذى يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون إن الإتقان فى الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود مقصوداً به غاية ، ما يدل على أن الفاعل له عالم به . والعقل ليس هو شىء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل .

وصناعة المنطق تضع وضعاً أن هاهنا أسبابا ومسبَّبات ، وأن المعرفة

---

(١) عند أرسطو أن المائدة –مثلا– لها أربعة أسباب : النجار هو السبب الفاعل ، والخشب هو سبب المادة ، والصفة التى تميزها من الكرسى والسرير هى سبب الصورة ، واستعمالها للكتابة أو للطعام هو سبب الغاية .

بتلك المسبَّبات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها .

فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفعٌ له ، فإنه يلزم ألا يكون ها هنا برهان واحد أصلا ، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التى منها تأتلف البراهين .

ومن يضع أنه ولا علمٌ واحد ضرورى — يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً .

وأما من يسلم أن ها هنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكما ظنياً وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية — فلا ينكر الفلاسفة ذلك . فإن سموا مثل هذا عادةً جاز ، وإلا فما أدرى ماذا يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحالٌ أن يكون لله تعالى عادة ، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر ، والله عز وجل يقول : (ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنّة الله تحويلا) ، وإن أرادوا أنها عادة للموجودات ، فالعادة لا تكون إلا لذى نفس ، وإن كانت فى غير ذى نفس فهى فى الحقيقة طبيعة تقتضى الشىء إمّا ضروريًا وإمّا أكثريًا .

وأما أن تكون عادةً لنا فى الحكمْ على الموجودات ، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلًا .

وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة ، فهو لفظ مموّه إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعىّ ، مثل ما نقول : جرت عادة فلان

أن يفعل كذا وكذا ، ويُريد أنه يفعله فى الأكثر . وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ، ولم يكن هنالك حكمة أصلًا من قبلها يُنسب إلى الفاعل أنه حكيم .

فكما قلنا لا ينبغى أن يشك فى أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية بنفسها فى هذا الفعل بل بفاعل من خارج فعله ، شرط فى فعلها بل فى وجودها فضلا عن فعلها .

وأما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه ، وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول هو برىء عن المادة ، وأن الفاعل فعله شرط فى وجود الموجودات بوساطة معقولٍ له هو غير هذه الموجودات ، فبعضهم جعله الفلك فقط ، وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الهيولى ، وهو الذى يسمونه واهب الصور . والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه ، وأشرف ما تفحص عنه الفلسفة هو هذا المعنى . . »

٢ — ابن رشد وكتاب «الخطابة» لأرسطو

الخطابة

ومن الكتب التى عالجها ابن رشد كتاب ترجح نسبته إلى أرسطو — وهو كتاب الخطابة — وقد اتبع فيه ابن رشد طريقة التلخيص ، وكان تعويله فيه على الترجمة الحرفية ، ومثالها ترجمة أسماء الحكومات أو السياسات كما قال :

« والسياسات بالجملة أربع : السياسة الجماعية ، وسياسة الخسة ، وسياسة التسلط ، وسياسة الوحدانية وهى الكرامية ، فأما الجماعية فهى التى تكون الرئاسة فيها بالاتفاق والبخت لا عن استئهال ، وأما خسة الرئاسة فهى التى يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين بأداء الإتاوة والتغريم لا على جهة أن تكون نفقة للحُماة والحفظة[1] ولا عدّة للمدينة على ما عليه الأمر فى السياسات الأخر ، بل على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول فإن جعل لهم حظًّا من الثروة كانت رياسة الثروة ، وإن لم يجعل لهم حظًّا من الثروة كانت رياسة التغلب وكانوا بمنزلة العبيد للرئيس الأول . وأما جودة التسلط فهو التسلط الذى يكون على طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السنة ، وهذا التسلط صنفان : رياسة الملك وهى المدينة التى تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية ، والثانية رياسة الأخيار وهى التى تكون أفعالها فاضلة فقط ، وهذه تُعرف بالإمامية ، ويقال إنها كانت موجودة فى الفرس الأول فيما حكاه أبو نصر (الفارابى) .

---

(١) الحماة جمع حام ؛ والحفظة جمع حافظ .

وأما وحدانية التسلط فهى الرياسة التى يحب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرياسية وألا ينقصه منها شىء بأن يشاركه فيها غيره ، وذلك يفيد مدينة الأخيار . . »

فجودة التسلط – أى الحكومة الارستقراطية – مأخوذة من المعنى الحرفى لكلمة أريستوس Aristos بمعنى الأحسن، وخسة الرياسة مأخوذة من المعنى الحرفى لكلمة أليجوس بمعنى القلة والضآلة وقد يكون من أسباب وصفها بالخسة أنها متصيفة مع هذه التسمية برداءة الحكم وسوء الرياسة ، ووحدانية التسلط مأخوذة من المعنى الحرفى لكلمة موفو Mono بمعنى الواحد ، ويقاس على ذلك سائر المصطلحات .

وطريقة التلخيص عن ابن رشد كما تدل عليها هذه الرسالة هى استيعاب المعنى وكتابته بعد ذلك على لسان الملخص، فيجيز فيه أن يعزز المعنى بشاهد من عنده كما فعل فى الإشارة إلى قول أبى نصر فى الحكومة الفارسية ، وإن كان أرسطو قد ذكر حكومة الفرس فى كلامه على السياسة الفارسية .

وهذه صفحات من كتاب الخطابة كما لخصه ابن رشد فى رسالته الصغيرة، وهى مطبوعة فى القاهرة منذ أربعين سنة :

« إن صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل ، وذلك أن كليهما يؤمان غاية واحدة ، وهى مخاطبة الغير .

وكل من تكلم فى هذه الصناعة ممن تقدمنا فلم يتكلم فى شىء يجرى من هذه الصناعة مجرى الجزء الضرورى ، والأمر الذى هو أحرى أن يكون صناعيًّا ، وتلك هى الأمور التى توقع التصديق الخطبى ، وبخاصة المقاييس التى تُسمى فى هذه الصناعة الضمائر ، وهى عمود التصديق الكائن فى هذه الصناعة .

فلو كان إنما يوجد من أجزاء الخطابة الشىء الذى هو موجود الآن منها فى بعض المدن لما كان لما تكلم هؤلاء فيه من الخطابة جدوى ولا منفعة ، ورأى من رأى أن استعمال جميع الأشياء التى يراد تثبيتها

بطريق الخطابة هو الصواب .

وقد يجب أن تكون السنن هى التى تحدد أن الأمر جور أو عدل ، وتفوض أن الأمر وجد من هذا الشخص أو لم يوجد إلى الحكام .

وبالجملة فتفوض إليهم الأمور اليسيرة ، وذلك لشيئين . أما أولا فإنه قلما يوجد حاكم يقدر أن يميز الأمور على كنهها ، فيضع أن هذا الأمر جور وهذا عدل ، إلا فى الأقل من الزمان .

وأكثر الحكام الموجودين فى المدن فى أكثر الزمان ليس لهم هذه القدرة .

وأما ثانياً فلأن الوقوف على أن الشىء عدل أو جور يحتاج واضع السنن فيه إلى زمان طويل ، وذلك لا يمكن فى الزمن اليسير الذى يقع فيه التناظر فى الشىء بين يدى الحكام .

وإذا كان الأمر كذلك فمعلوم أن هؤلاء الذين تكلموا فى الأشياء التى من خارج — أعنى فى صدور الخطب ، وفى الاقتصاص ، وفى الانفعالات وما يجرى هذا المجرى — لم يتكلموا فى شىء يجرى فى الخطابة مجرى الجزء ، وإنما تكلموا فى أشياء تجرى مجرى اللواحق ، ومن أجل أنه معلوم أن الأشياء المنسوبة إلى هذه الصناعة إنما يقصد بها التصديق والاعتراف من المخاطب بالشىء الذى فيه الدعوى .

وللخطابة منفعتان : إحداهما أن بها يحث المدنيين على الأعمال الفاضلة ، والثانية أنه ليس كل صنف من أصناف الناس ينبغى أن يُستعمل معهم البرهان فى الأشياء النظرية التى يراد منهم اعتقادها ، وليس واجباً أن

نرى أنه قبيح بالإنسان أن يعجز عن أن يضر بيديه ولا نرى أنه قبيح أن يعجز عن أن يضر بلسانه الذى المضرةُ به مضرة خاصة بالإنسان .

فهذه الصناعة التى ذكرنا منافعها .

والخطابة هى قوة تتكلف الإقناع الممكن فى كل واحد من الأشياء المفردة ، وليس كما ظن الذين ذكرنا أنهم تكلموا فى الخطابة أن الفضيلة والأناة إنما هى نافعة فى باب الانفعال فقط .

ومقدمات القياسات الخطبية قد تكون ضرورية وذلك فى الأقل ، وتكون ممكنة وذلك فى الأكثر .

وكما يوجد الاستقراء والقياس فى صناعة الجدل والبرهان ، كذلك يوجد المثال فى الخطابة ، وقد يجب أن يفعل ها هنا فى هذه الأشياء مثل ما فُعل فى كتاب الجدل ، وكلما كان القول أكثر عموماً كان أكثر مؤاتاة وتأتّياً لأن يُستعمل فى أشياء كثيرة ، وكلما كان أقل عموماً كان أحرى أن يكون جزءاً من صناعة مخصوصة .

ولما كانت هذه الصناعة قياسية فمعلوم أنه يجب أن تكون فيها مقدمات من الضرورة الداعية لهذه الأشياء ومقدار الحاجة إليها ، يقف الخطيب على مقدار ما يحتاج أن يشير به فى واحدٍ واحدٍ من هذه الأشياء.

وأجناس القول الخُطبى ثلاثة : مشورى ، ومُشاجرى ، وتثبيتى .

وغاية الأول النافع والضار ، وغايه الثانى الجور والعدل ، وغاية الثالث الفضيلة والرذيلة .

والامور التى يشير بها الخطيب : منها ما يشير به على أهل المدينة

بأمرهم ، ومنها ما يشير به على واحد من أهل تلك المدينة أو جماعة ، فأما الأشياء التى تكون فيها المشورة فى الأمور العظام من أمور المدن فهى قريبة من أن تكون خمسة : (أحدها) الإشارة بالعدة المدخرة من الأموال للمدينة ، و (الثانى) الإشارة بالحرب أو السلم ، و (الثالث) الإشارة بحفظ البلد مما يرد عليه من خارج ، و (الرابع) الإشارة بما يدخل فى البلد ويخرج عنه ، و (الخامس) الإشارة بالتزام السنن .

والذى يشير بالعدة يحتاج أن يعرف ثلاثة أمور : (أحدها) غلاّت المدينة ما هى ؟ كيما إن نقص من الفاضل منها للعدة شىء أشار بالزيادة فيها ، و (الثانى) أن يعرف نفقات أهل المدينة كلها ، و (الثالث) أن يعرف أصناف الناس الذين فى المدينة ، فإن كان فيها إنسان بطّال أو عاطل أشار بتنحيته عن البلد ، وإن كان هنالك عظيم من النفقات فى غير الجميل أو فى غير الضرورى أشار بأخذ ذلك الفضل من المال منه ، فإنه ليس يكون الغناء بالزيادة فى المال ، بل وبالنقصان من النفقة .

وأما المشير بالحرب أو السلم فإنه يحتاج أن يعرف قوة من يحارب ومقدار الأمر الذى ينال بالمحاربة ، وحال المدينة فى وثاقتها وحصانتها وضعف أهلها وقوتهم ، وأن يعرف شيئاً من الحروب المتقدمة ليصف لهم كيف يحاربوا (كذا) إن أشار عليهم بالحرب ، أو يعرفهم بما فى الحرب من مكروه إن أشار بترك الحرب .

وقد يحتاج لأن يعرف ليس حال أهل المدينة فقط ، بل وحال من فى تخومه وثغوره ، أعنى كيف حالهم فى هذه الأشياء ، وحالهم مع عدوهم

فى الظفر به والعجز عنه ، فإنه يأخذ من ها هنا مقدمات نافعة فى الإشارة عليهم بالحرب أو السلم ، ويحتاج مع هذا أن يعرف الحروب الجميلة من الحروب الجائرة ، وأن يعلم حال الأجناد هل هم متشابهون فى القوة والشجاعة والرأى وإجادة ما فُوّض إلى صنفٍ صنفٍ منهم من القيام بجزء جزء من أجزاء الحرب ، أعنى أن يكونوا فى ذلك متشابهين . فإنهم ربما كثروا وتناسلوا ، حتى يكون فيهم من لا يصلح للحرب أو للجزء من الحرب الذى فُوّض إليه القيام به .

وقد ينبغى مع ذلك أن يكون ناظراً ليس فيما أفضت إليه محاربتهم فقط ، بل وفيما أفضت إليه حروب سائر الناس من المتقدمين المشابهين لهم ، فإن الشبيه يحكم منه على الشبيه ، أعنى أنه إن كان أفضت الحروب الشبيهة بحربهم إلى مكروه أن يشير بالسلم ، وإن كانت أفضت إلى الظفر أن يشير بالحرب .

وأما حفظ البلاد فإنه يحتاج المشير بالحفظ أن يعرف كيف تُحفَظ البلاد ، وما مقدار الحفظ المحتاج إليه فى طارئ ، طارئ ، وكم أنواع الحفظ ، ويعرف مع هذا المواضع التى يكون حفظها بالرجال ، وهى التى تسمى بالمسالح . فإن كان الحفظ لتلك المواضع قليلاً زاد فيهم ، وإن كان منهم من لا يصلح للحفظ نحّاه كمن ليس يقصد قصد المحاماة عن المدينة ، بل يقصد قصد نفسه .

وينبغى له أن يحفظ أكثر من تلك المواضع الخفية أعنى التى المنفعة بحفظها أكثر . فمن عرف هذا فقد يمكن أن يشير بالحفظ ، وأن يكون خبيراً بالبلاد التى يشير بحفظها .

وأما الإشارة بالقوت وسائر الأشياء الضرورية التى تحتاجها المدينة فإنه يحتاج المشير فيه أن يعرف مقدارها ، وكم يكفى المدينة منها ، وكم الحاضر الموجود فى المدينة ، وهو الفاضل عن أهل المدينة ، وما الأشياء التى ينبغى أن تدخل وهو ما قصر عن الضرورى ، لتكون مشورته ، وما يعهد به ، على حسب ذلك .

فإنه قد يحتاج المرء أن يحفظ أهل مدينته لأمرين : (أحدهما) لمكان ذوى الفضائل ، و (الثانى) لمكان ذوى المال الذين هم من أجل ذوى الفضائل .

والحافظ للمدن يحتاج بالجملة أن يكون عارفاً بجميع هذه الأنواع الخمسة .

وأما النظر فى وضع السنن والإشارة بها فليس بيسير فى أمر المدن . فإن المدن إنما تسلم ويلتئم وجودها بالسنن ، وليس يؤول الأمر فى هذه السياسة — أعنى سياسة الحرية — إلى سياسة الإخساء من قبل استرخاء السنن ولينها ، وإن كان ذلك هو الأكثر ، بل ومن قبل الإفراط ، فإن كثيراً من الأشياء إذا أفرطت بطل وجودها كما يبطل وجودها من قبل الضعف والتقصير ، ومثال ذلك أن القَطَس[1] إذا أفرط وتفاقم كان قريباً من أن يُظَن أنه ليس هنالك أنف ، وإذا كان غير مفرط قرب من الاعتدال

ويحتاج مع ذلك أن يعرف السنن التى وضعها كثير من الناس فانتفعوا بها .

فهذه هى الأمور العظمى التى بها يشير المشيرون على أهل المدن

---

(١) القطس هو تطامن قصبة الأنف . يقال رجل أقطس وأنف أقطس .

والذين تكلموا فى هذه الصناعة فلم يتكلموا من هذه الأشياء إلا فيما يجرى مجرى الأمور الكلية ، مثل أنهم قالوا : ينبغى للخطيب أن يعظم الشىء الصغير إذا أراد تفخيمه ويصغر الشىء الكبير إذا أراد تهوينه ، وينبغى له ألا يأذن فى الأشياء التى تفسد صلاح الحال ، وفى الأشياء التى تعوق عن صلاح الحال إلى ضده ، ولم يقولوا ما هى الأشياء التى يعظم بها الشىء أو يصغر ، ولا ما هى الأشياء التى توجب اختلال صلاح الحال أو تعوقه أو تتجاوزه إلى ضده .

فأما صلاح الحال فهو حسن الفعل مع فضيلة وطول من العمر وحياة لذيذة مع السلامة والسعة فى المال مع حرية ، بشرط أن يكون الإنسان متمتعاً أى ملتذًّا لا حافظاً للمال فقط أو منمّياً .

ومن الأمور النافعة فى اليسار والفاعلة له الأشجار المثمرة والغلّات من كل شىء ، واللذيذ من هذه هو ما يُجنى بغير تعب ولا نفقة . وأما فضيلة الجسد فالصحة ، وذلك أن يكونوا عارين من الأسقام البتة ، وأن يستعملوا أبدانهم ، لأن من لا يستعمل صحته فليس تغبط نفسه بالصحة .

وأما الحسن فإنه مختلف باختلاف أصناف الإنسان ، فحسن الغلمان وجمالهم هو أن تكون أبدانهم وخلقهم بهيئة يعسر بها قبولهم الآلام والانفعال ، ولذلك كان الناس يرون فيمن كان مهيأً نحو الخمس المزاولات أنه جميل ، لأنه مهيأ بها نحو الخفة والغلبة ، وأما البطش فإنه قوة يحرك المرء بها غيره كيف شاء .

وأما فضيلة الفخامة فهو أن يفوت كثيراً من الناس ويجاوزهم فى

الطول والعرض والعمق ، وتكون مع ضخامته حركاته غير متكلفة لجودة هذه الفضيلة .

وأما الهيئة التى تُسمى بالجهادية فإنها مركبة من الفخامة والجلد والخفة .

وأما الشيخوخة الصالحة فإنها دوام الكبر مع البراءة من الحزن .

وأما كثرة الخلة وصلاح حال الإنسان بالإخوان فذلك أيضاً غير خفى .

وأما صلاح الجدّ فهو أن يكون الاتفاق لإنسانٍ ما علةً لوجود الخير له .

والفضائل — وإن كانت غايات — فهى أيضاً خيرات فى أنفسها ونافعة فى الخير ، وقد ينبغى أن نخبر عن كل واحد من هذه ، وكيف هى خير فى أنفسها ، وكيف هى فاعلة للخير .

ومن النافعات بذاتها الملكات الطبيعية التى يكون الإنسان بها مستعدًّا لأشياء حسنة ، مثل الذكاء والحفظ والتعلم وخفة الحركات ، والعلوم والصنائع والسير المحمودة .

فهذه هى الخيرات التى يعترف بها ، ويجتمع على أنها خيرات ونافعات .

ومن الاصطناعات النافعة والأفعال التى يعظم قدرها عند المصطنع إليهم أن يختار الإنسان إنساناً عظيم القدر من جنسٍ ما من الناس له أيضاً عدو عظيم القدر فى جنس آخر من الناس ، فيفعل بعدو ذلك الإنسان الشر ، وبأصدقائه الخير ، مثل ما عرض لأوميروش مع اليونانيين وأعدائهم ، فإنه قصد إلى عظيم من عظماء اليونانيين فى القديم فخصه بالمدح وأصدقاءه من اليونانيين ، وخص عدوًّا له عظيماً بالهجو هو وقومه المعادين اليونانيين فى حروب وقعت بينهما ، فكان رب النعمة العظيمة

بذلك عند اليونانيين ، وعظموه كل التعظيم ، حتى اعتقدوا فيه أنه كان رجلًا إلٰهيًا ، وأنه كان المعلم الأول لجميع اليونانيين .

فمن هذه الوجوه يأخذ الخطيب المقدمات التى منها يقنع أن الشىء نافع أو غير نافع ، ويستبين أن الشىء الذى هو مبدأ ليس يلزم أن يكون أعظم من الشىء الذى هو له مبدأ ، وذلك أن الإرادة مبتدأ الخير ، وفعل الخير أعظم من إرادة الخير ، والذى يحكم به الكل من الجمهور أو الأكثر أو ذوى الألباب والأخيار الصالحين أنه خير وأفضل — فهو أفضل بإطلاقٍ ، وفى نفسه ، إذا كان حكمهم فى الأشياء بحسب فطرهم وكانوا ذوى لب ، لا بحسب ما استفادوه من الآراء من خارج . وما اختاره الكل آثر مما لا يختاره الكل من الجمهور ، وما اختاره أيضاً كثير من الناس آثر مما يختاره القليل من الناس ، وما اختاره أيضاً الحكام الأول — أعنى الذين لا يأخذون الأحكام من غيرهم وهم الشرّاع — أفضل مما لم يختاروه .

والفضلاء الأبرار الذين جرت العادة أن يأخذ عنهم الجميع أو الأكثر فحكمهم أفضل .

ومن الصنف المقبول القول من النـــاس جدًّا جدًّا الصنف الذين كراماتهم أعظم ، لأن الكرامة لمّا كانت مكافأة الفضيلة كان المرء كلما عظمت فضيلته ظُن به أنه قد عظمت فضيلته .

والصنف من الناس الذين نالتهم المضرة العظيمة والشقاء الكبير لمكان الفضائل هم أيضاً مقبولو القول جدًّا جدًّا بمنزلة سقراط وغيره .

وقسمة الشىء إلى جزئياته يخيّل فى الشىء أنه أعظم . ولذلك لما أراد أوميروش الشاعر أن يعظم الشر الذى لحق المدينة أخذ بدله جزئياته ، فذكر قتل الأولاد والنوح عليهم وحرق المدينة إلخ إلخ .

وكذلك الترتيب قد يُخيّل فى الشىء أنه أعظم وهو عكس هذا .

ولما كانت الأشياء الأعسر وجوداً فى نفسها ، والأقل وجوداً ، يُظن بها أنها أفضل ، كانت الأشياء الكثيرة الوجود فى نفسها والسهلة الوجود قد تُرى عظيمة فى المواضع التى يقل وجودها أو فى الأزمنة التى يقل وجودها فيها أيضاً ، أو فى الأسنان من الناس التى يقل وجودها فيها .

وحدّ الأشياء التى يُتَعمَّد بها المدح أنها التى إذا فُعلت بجهل أو بغلط لم تُمدح أصلا ، والتى يتعمد بها الحقيقة هى الأشياء التى كيفما فُعلت فقد حصلت على التمام ، ولذلك كان حسن قبول الشىء الجميل آثر من فعل الشىء الجميل » .

إلى أن يقول :

« وأما بعد هذا فنحن قائلون فى النقيصة والفضيلة والجميل والقبيح ، لأن هذه هى التى يُمدح بها ويُذم ، ومن أجل أنه يعرض كثيراً أن يُمدح الناس والروحانيون (أى الأرواح العليا) بالفضيلة وبأشياء غير الفضيلة ، وليس يعرض هذا فى مدح هؤلاء فقط ، بل وفى مدح الأشياء المتنفسة وغير المتنفسة .

والجميل هو الذى يُختار من أجل نفسه ، وهو ممدوح وخير ولذيذ من جهة أنه خير .

والفضيلة هى ملكة مقدرة لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير أو يُظن به أنه خير .

وأما أجزاء الفضيلة فالبر أى العدل العام ، والشجاعة ، والمروءة ، والعفة ، وكبر الهمة ، والحلم ، والسخاء ، واللب ، والحكمة ، وسائر الأشياء التى يُمدح بها مما عدا الفضيلة فليس يعسر الوقوف عليها .

وفعل الأشياء التى هى خيرات على الإطلاق كذلك مما يُمدح به ، ولذلك كان التعصب للأشياء التى تكسب المجد ، والمحاماة عنها قد تجعل المتعصب لها والمحامى عنها من أهل الفضائل التى لا تحصل للإنسان إلا بمجاهدة كبيرة للطبيعة ، مثل العفاف والشجاعة وغيرهما . والإنعام على الغير إذا لم يستفد المنعم منه شيئاً هو مما يمدح به .

ومن الشرف ألا يحتاج الإنسان إلى آخرين ، بل يكون مكتفياً بنفسه . وقد ينبغى أن تأخذ فى المدح والذم الأمورَ القريبة من الفضائل والنقائص وهى النقائص التى قد توجد عنها أفعال الفضيلة ، أو الفضائل التى قد توجد عنها النقائص . ومثال النقائص التى توجد عنها أفعال الفضائل ، فتُوهم أنها فضائل ، العى[1] الذى قد يكون عنه أفعال الحليم ، فيوهم به أنه حليم ، والبله الذى قد توجد عنه أفعال ذوى السمت ، فيتَوهَّم بذلك أنه ذو سمت .

ومثال ما يوهم به أنه نقيصة ، وليس بنقيصة ، ما يعرض للكبير الهمة من أن يتجافى عن الأمور اليسيرة فيظن به أنه يغلط وينخدع .

---

(١) العى : الحصر والعجز عن الكلام .

وقد ينبغى أن يكون المدح بحضرة الذين يحبون الممدوح ، ومن المدح بالأشياء التى من خارجٍ مدح الآباء ، وذكر مآثرهم ، ومدح المرء بما تسمو إليه همته من المراتب ، وإنما يكون المدح على الحقيقة بالأفعال التى تكون على المشيئة والاختيار .

وجودة البخت التى قيل إنها السعادة على ما يراه الجمهور هى وسائر الأشياء الاتفاقية التى يُمدح بها واحدة فى الجنس ، وليست هى والفضائل واحدة بالجنس ، بل كما أن صلاح الحال جنس للفضيلة — أعنى محيطاً بها — كذلك ما يحدث بالاتفاق جنس يحيط بالسعادة . وهذان الجنسان يدخلان جميعاً فى باب المدح وباب المشورة » .

ثم يختم التلخيص قائلا :

« وينبغى أن يستعمل فى المدح الأشياء التى يكون بها عظم الشىء وتنميته ، وهو أن يخيل فى الشىء أنه بالقوة أشياء كثيرة ، وذلك إذا قيل إنه أول من فعل هذا ، أو إنه وحده فعل هذا ، أو إنه فعل فى زمان يسير ما من شأنه أن يفعل فى زمان كثير . فإن هذه كلها إنما تفيد عظم الفعل ، والذين شأنهم أن يتشبهوا بالممدوحين الذين فى الغاية ، ويقيسوا أنفسهم معهم دائماً ، فقد ينبغى أن يُشبهوا بأولئك ، وأن يجروا مجراهم فى المدح وإن لم يكونوا وصلوا مراتبهم ، فإن فضائلهم فى نمو دائم ، ومقايسة الإنسان نفسه مع غيره لا تصح إلا من الرجل الفاضل » .

٣ — ابن رشد الطبيب

الطب

تكلم غير واحد من مترجمى ابن رشد عن علومه ومشاركاته فقالوا إنه كان طبيباً فقيهاً يرحل إلى فتواه فى الطب كما يرحل إلى فتواه فى أحكام الشريعة ، وقد كان عمله فى القضاء مقترناً بعمله فى الطب عند أمراء الموحدين ، ولم تكن الفلسفة ولا شك تستغرق كل وقته ، ولكنها — ولا شك أيضاً — كانت غالبة على تفكيره ملموسة فى كثير من آرائه الطبية ، وربما كانت آراء أرسطو حيث عرض الكلام عن القلب والدماغ وعلاقتهما بالنفس الحية والعقل المجرد — أرجح عنده من كلام جالينوس ، مع إحاطته بكل ما وصل إلى الأندلس باللغة العربية من كلام هذا الطبيب العظيم .

ومن أمثلة ذلك رأيه فى مصدر الحركة من جسم الإنسان ، فهو خلاصة مذهب أرسطو فى وجود الله ووجود العالم ، إذ كان أرسطو يقول عن الله إنه « المحرك الأول » ، وإن حركة المادة لا بد أن تأتى من شىء غير مادى لا يتحرك ، وإلا لزمت نسبة الحركة إلى مادة بعد مادة ، والعقل لا يستقر إلى الدور والتسلسل فى الأسباب الماضية .

وابن رشد يقول عن مصدر حركة الجسم فى الصفحات الأولى من كتاب « الكليات » :

« تبين فى العلم الطبيعى أن كل متحرك له محرك ، وأن المحرك إذا كان جسماً فإنه إنما يُحَرِّك بأن يتحرك ، فلذلك ما يحتاج المحرك إذا كان جسماً إلى محرك آخر ، فإن كان هذا أيضاً جسماً مرّ الأمر إلى غير نهاية ، أو يكون ها هنا محرك يحرك لا بأن يتحرك ، وذلك بألا يكون جسماً ، فهذا أحدُ ما يظهر منه أن المحرك الأقصى للحيوان فى هذه

الحركات ليس بجسم أصلاً ، وأنه قوة نفسانية ، ولننزلها — كما قلنا — القوة المخيلة إذا اقترنت إليها النزوعية ووقع هنالك إجماع .

وإن هذا المحرك الذى ليس بجسم ملزم ضرورة أن يكون المتحرك الأول عنه جسما ، وذلك بأن يكون المتحرك عنه كالهيولى له ، وهو له كالصورة ، إذ ليس يمكن فى المحرك الأقصى للحيوان ألا يكون فى غير هيولى ، كما يقال إن هاهنا مبادئ لهذه الصفة . وإذا كان ذلك كذلك فلننظر أى جسم هو ذلك الجسم ، وهو ظاهرٌ أنه الحرارة الغريزية التى فى أبدان الحيوان ، ولذلك متى بردت الأعضاء بطلت حركاتها .

وبالجملة فهو من البيّن بنفسه ، ومما قيل فى العلم الطبيعى ، أن أحدّ ما يؤخذ فى حدّ هذه الحركات هى الحرارة الغريزية ، وبخاصة أفعال الغذاء ، وهذا مما لا خلاف فيه .

لكن جالينوس يرى أن ينبوع هذه الحرارة هو الدماغ ، وأنها تنبث منه فى الأعصاب إلى جميع البدن ، وأما أرسطو فيرى أن الدماغ خادم فى هذا الفعل للقلب على جهة خدمة الحواس ، أعنى أنه يعدّلها ، وأن هذه الحرارة ينبوعها القلب . وقد يمكن أن نبين ذلك بمثل البيانات التى تقدمت ، وذلك أنه يظهر أن الماشى فى حين مشيه تنتشر فى بدنه حرارة لم تكوّن قبل ، والعضو الذى شأنه أن تنتشر منه الحرارة فى جميع البدن هو القلب لا شك فيه ، ولذلك متى طرأ على الإنسان شىء يفزعه وانقبضت الحرارة الغريزية إلى القلب ارتعشت ساقاه حتى إنه ربما سقط ولم يقدر أن يتحرك ، وإذا كان ذلك كذلك فالقوة المدبّرة الأولى فى

هذه الحركة — وهى التى تقدر هذه الحرارة فى الـكمية والـكيفية — هى فى القلب ضرورة . وأيضاً فقد يقر جالينوس وجميع الأطباء أن القوة النزوعية فى القلب ، والدماغُ خادم لها على أنه معدّل لها ، وسواء توهمت التعديل بجرم العصب أو بروح نفسانى يسرى فيه لا فرق بينهم ، إلا أنه ليس من العصب شىء يظهر فيه روح على ما يقوله جالينوس إلا العصبتان المجوفتان اللتان تأتيا فى العينين ، وأما المتحرك الأول عن الحار الغريزى فإن جالينوس يرى أنه للعضل ، أما فى الأعضاء التى ليس فيها عظام ولا هى مفاصل فبنفسه ، وأما فى المفاصل فبالأوتار النابتة من العضلة إلى طرف العظم ، وذلك أن العضل إذا انقبض إلى نفسه انجذب ذلك الوتر ، ولأنه مربوط بطرف العظم يتحرك ذلك العظم بحركته ، وإذا كان للعضو حركتان متضادتان كانت له عضلات متضادة الموضع تجذبه كل واحدة منها إلى ناحيتها وتمسك المضادة لها عن فعلها ، فإن عملت كلاهما فى وقت واحد استوى العضو وتمدد وقام .

مثال ذلك الـكف إذا مدها العضل الموضوع فى ظهرها انثنت إلى خلف ، وإن مدته جميعاً استوت وقامت .

والعضل الموجود فى البدن كما قلنا عن رأى جالينوس خمسمائة عضلة وتسع وعشرون عضلة . . . إلخ » .

هذا مثال من تفكير الفيلسوف فى الطب ، أو مثال من موازنته بين رأى أستاذه الفلسفى وأستاذه الطبى ، فإنه مع إنصافه فى عرض الآراء يبدو مرجحاً لحجة الفلاسفة على حجة الأطباء .

ولم يكن ابن رشد فى طبه ناقلا مكتفياً بالنقل ، بل كان يضيف إلى الآراء والصفات المنقولة شيئاً من تجاربه سواء فيما يرجع إلى فهم العلة أو إلى وصف العلاج ، ومن ذلك أنه يقابل تمثيل بقراط وجالينوس للإقليم المعتدل بوطنهما اليونان فيجعل الأندلس مثلا لاعتدال الإقليم ، ويتصرف فى الحكم بما يرجحه حيث تتعارض الآراء .

* * *

ونحن ناقلون من كلامه فى الطب نموذجاً لتأليفه ونموذجاً لشرحه ، فمن نماذج تأليفه ما ننقله من كتاب « الكليات » ، ومن نماذج شرحه ما ننقله من تفسيره لأرجوزة ابن سينا فى الطب ، وهى مخطوطة بدار الكتب المصرية .

صناعة الطب

قال فى مقدمة « الكليات » يعرف صناعة الطب :

« . . . إن صناعة الطب هى صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة يُلتمس بها حفظ بدن الإنسان وإبطال المرض ، وذلك بأقصى ما يمكن فى واحد واحد من الأبدان ، فإن هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرئ ولا بد ، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذى يجب وفى الوقت الذى يجب ، ثم تنتظر فى حصول غايتها كالحال فى صناعة الملاحة وقود الجيوش .

ولما كانت الصنائع الفاعلة — بما هى صنائع فاعلة — تشتمل على ثلاثة أشياء : أحدها معرفة موضوعاتها ، والثانى معرفة الغايات المطلوب تحصيلها فى تلك الموضوعات ، والثالث معرفة الآلات التى تحصل بها تلك الغايات فى تلك الموضوعات — انقسمت باضطرار صناعة الطب أولًا إلى هذه الأقسام الثلاثة . فالقسم الأول الذى هو معرفة الموضوعات يعرّف فيه الأعضاء التى يتركب منها بدن الإنسان البسيطة والمركبة ، ولما كانت الغاية

المطلوبة هنا صنفين : حفظ الصحة وإزالة المرض — انقسم هذا الجزء إلى قسمين : أحدهما يعرف فيه ما هى الصحة لجميع ما به تتقوم ، وهى الأسباب الأربعة التى هى العنصر والصورة والفاعل والغاية وجميع لواحقها . والقسم الثانى يعرف فيه ما هو المرض بجميع أسبابه ولواحقه .

ولما كان أيضاً ليس فى معرفة مائية الصحة والمرض كفاية فى حفظ هذه وإزالة هذا ، انقسم هذان الجزءان أيضاً إلى جزءين آخرين : أحدهما يعرف فيه كيف تحفظ الصحة والثانى كيف يبطل المرض .

ولما كانت الصحة ، أيضاً والمرض ليسا بينين بأنفسهما من أول الأمر احتيج أيضاً إلى تعرف العلامات الصحية والمرضية ، وصار هذا أيضاً أحد أجزاء هذه الصناعة .

وإذا كان ذلك كذلك فباضطرارٍ ما انقسمت هذه الصناعة إلى سبعة أجزاء عظمى :

الجزء الأول : يذكر فيه أعضاء الإنسان التى شوهدت بالحس، البسيطة والمركبة .

والثانى : تعرف فيه الصحه وأنواعها ولواحقها .

والثالث : المرض وأنواعه وأعراضه .

والرابع : العلامات الصحية والمرضية .

والخامس : الآلات وهى الأغذية والأدوية .

والسادس : الوجه فى حفظ الصحة .

والسابع : الحيلة فى إزالة المرض .

ونحن نقصد فى ترتيبها هاهنا إلى هذه القسمة، إذ كانت هى القسمة الذاتية لها».

ثم أشار إلى الصناعات التى (تتسلم عنها) صناعة الطب كثيراً من مبادئها فقال :

« إن هذه الصنائع بعضها نظرية وهى العلم الطبيعى ، وبعضها عملية وهذه منها صناعة الطب التجريبية ، ومنها صناعة التشريح .

« فأما العلم الطبيعى فإنه تتسلم منه كثيراً من أسباب الصحة والمرض ولا سيا الأسباب القديمة ، كالإسطقسات (العناصر) وغيرها .

وأما صناعة الطب التجريبية فإنه يستفيد منها معرفة قوى أكثر الأدوية ، فإن الذى يدرك منها بالقياس نزر بالإضافة إلى ما يحتاج من ذلك ، بل سبيل هذه الصناعة الطبية القياسية أن تعطى أسباب ما أوجدته الطريقة التجريبية .

وأما صناعة التشريح فإنها تتسلم منها كثيراً من أجزاء موضوعاتها ، ولما كان صاحب الصناعة ليس يمكنه أن يعلم المبادئ المتسلمة فى تلك الصناعة ، بل إن كان فمن حيث هو صاحب صناعة أخرى — وُجدت تلك المبادئ فى صناعته من حيث هى مشهورة ، وبخاصة فى التى لا يتفق له فيها الوقوف على اليقين فى جميع أجزائها ، كتجربة الأدوية . فإنه بالإضافة إلى الوقوف على هذا الجزء من الصناعة استقصى بقراط العمر الإنسانى فى قوله : العمر قصير ، وأما فى الجزء القياسى منها فليس هنالك قصر .

وكذلك الأمر فى زماننا هذا فى كثير من الأعضاء المشاهدة بالتشريح . إذ كانت هذه الصناعة قد دثرت .

وينبغى أن تعلم أن صاحب العلم الطبيعى يشارك الطبيب . إذ كا بدن الإنسان أحد أجزاء موضوعات صاحب علم الطباع . لـكنْ يفترق

بأن هذا ينظر فى الصحة والمرض من حيث هى أحد الموجودات الطبيعية ، وينظر الطبيب فيهما من حيث يروم حفظ هذه وإزالة هذا ، ولذلك يحتاج الطبيب بعد معرفة الكليات التى تحتوى عليها هذه الصناعة إلى طول مزاولة ، وحينئذ يمكن أن يوجدها فى المواد ، فإن الكليات المكتوبة فى هذه الصناعة يلحقها عند إيجادها فى المواد أعراض ليس يمكن أن تكتب. فإذا زاول الإنسان أعمال هذه الصناعة حصلت له مقدمات تجريبية يقدر بها أن يوجد تلك الكليات فى المواد، وذلك كالحال فى الصنائع العملية التى تستعمل الروية .

وأرسطو يخص هذه من بين الصنائع العملية بالقوى ، ومن هنا يظهر أن ما قيل فى حد الطب من أنه معرفة الصحة والمرض والأشياء المنسوبة إليهما أنه حد غير صحيح . وذلك أنه أسقط من هذا الحد الفصل الذى به يتميز نظر صاحب هذا العلم من نظر صاحب العلم الطبيعى، وكذلك أيضاً لا يلتفت إلى ما يقولونه من الحال التى ليست بصحة ولا مرض ، فإنه ليس بين ضرر الفعل المحسوس و (لا ضرره) وسط ، وإنما يختلف بالأقل والأكثر ، وليس المتوسط بين الضدين أن يكون كل واحد منهما فى جزء غير الجزء الذى فيه الآخر ، ولا فى زمن غير الزمن الذى فيه الآخر، وهذا بيّن مما قيل فى العلم النظرى . . . »

أمراض الدماغ

« أكثر أمراض الأعضاء الباطنة التى تحتاج إلى الاستدلال عليها هى : إما أورام وإما سوء مزاج مادى أو غير مادى .

والدماغ يعرض له أصناف سوء المزاج — أعنى الحار والبارد ، والرطب واليابس ، ويُستدل على واحدٍ واحدٍ منها بالعلامات الدالة على غلبة ذلك المزاج على الدماغ ، مثل حمرة الوجه وسخونة الملمس التى تدل على غلبة الدم ، وتخص سوء المزاج الحار أو البارد أنهما يتبعهما الوجع المسمى صداعاً ، إلا أنه فى المزاج الحار أحدّ .

وأما الرطوبة واليبوسة فليس يكون عنهما وجع ، بل إنما يكون عن الرطوبة ثقل فقط ، وقد يستدل على الرطوبة بثقل الرأس وكثرة النوم وكدر الحواس ، وعلى اليبوسة بأضداد هذه الأعراض .

وربما كان هذا المزاج العارض للرأس حادثاً فيه حدوثاً أوّليًا ، وربما كان من عضو آخر . وأكثر ذلك إنما يكون عن المعدة ، ويُستدل على ذلك بالصداع الذى يهيج عند تهوّع[1] المعدة أو خلوها عن الطعام أو فساد الأغذية فيها ، وبالجملة أنه يزيد مرض الدماغ بتزيد مرضها وينقص بنقصانه .

وربما كان بمشاركة العرقين السباتيين كما يعترى فى الصداع المسمى شقيقة ، ويُستدل عليه بالعلامات الدالة على امتلاء الرقبة .

وربما كان ذلك بمشاركة جميع البدن ، ويُستدل عليه بالعلامات الدالة على أحد صنفى الامتلاء .

ويحدث بالدماغ جميع أصناف الأورام الحارة والبادرة ، والاستدلال هنا على العضو الآلم وعلى المرض قد يكون من الأفعال الخاصة به ، وذلك أن الدماغ إذا أصابته مثل هذه الآفة أصابه بسببها اختلاط ذهن ملازم ،

---

(١) : تقيأ . والهواع والهواعة : القىء .

وإنما قلنا ملازم فرقاً بينه وبين الاختلاط الذى يكون بمشاركة عضو آخر كالذى يعرض من ورم الحجاب .

فأما كيف يُستدل من هذه الأمراض الداخلة على الأفعال على نوع المرض الفاعل لذلك — فإن الذى يكون منها صفراويا يعرض لصاحبه خيالات ردية ويخيل إليه كأنّ زئبراً على ثيابه فهو يلتقطه ، ويصيبهم سهر ، وإذا انتبهوا انتبهوا مذعورين . وأما الذى يكون عن الدم فإن السهر فيهم يكون أقل ويعرض لهم ضحك وانبساط ، كما أن الذى يكون من الصفراء يكون مع غضب وسوء خلق . وأما الذى يكون عن السوداء فإن فساد الذهن فيه يكون مع جزع شديد وخوف وبكاء ، وأما الذى يكون عن البلغم فإنه يكون عنه تعطل فى القوى النفسانية . . . . »

بعض الأَغذية

١ — الفواكه

« وأما الفواكه فأفضلها التين والعنب .

التين — والتين فى مزاجه حار رطب يخمل بالمعدة ويلين البطن ، وفيه جلاء بحسب ما فيه من اللبنية ، وأفضله أتمه نضجاً .

العنب — وأما العنب فإنه حار ، حرارته قليلة ، رطب باعتدال ، يخصب البدن بسرعة ، إلا أنه يكون عنه رياح فى الهضوم كلها ، بخلاف التين ، فإن الرياح المتولدة عنه إنما هى فى المعدة والأمعاء .

وأما الزبيب لحار رطب ، منضج ، نافع للكبد ، وأما نبيذه فهو أضعف فى أفعاله من الخمر ، وهو بالجملة ينوب منابها .

التفاح — التفاح الحلو حار باعتدال ، رطب ، والحامض بارد يابس ، خاصتهُ تقوية الأعضاء الرئيسية ، وهو يقوى الدماغ بالشم ، وهذا كله بعطريته ، وهو مما يولد رياحاً غليظة فى الهضم الثانى والثالث ، حتى إنهم زعموا أنه ربما كان سبباً للسل ، وذلك أنه يخرق الرياح المتولدة عنه شرايين الرئة . . .هكذا حكاه أبو مروان بن زهر ، ولكن شرابه ليس يتولد عنه هذه النفخة .

الكمثرى — أما الذى لم يدرك منه نضج فبارد يابس ، وأما الذى أدرك فمعتدل أو مائل إلى البرد قليلاً لأنه مركب من حلاوة وحمضة ، وقبض أفعاله الثوالث قبض البطن ، وخاصته قطع العطش .

السفرجل — أغلظ جوهراً من الكمثرى وأكثر قبضاً ، ولذلك صار برده أكثر ، وخاصته أنه يشد النفس وينفع من الخفقان شمه كما ينفع الكمثرى وهو فى ذلك أقوى .

الرمان — منه الحار ومنه الحامض ، وكلاهما رطبان ، إلا أن الحلو أرطب وأحر ، ويكون منه نفخة يسيرة ، وخاصته أنه يمنع الأغذية من أن تفسد فى المعدة .

الخوخ — بارد رطب يحدث أخلاطاً زجاجية ، خاصته أنه إذا شم نفع المغشىّ ، ينفع أكله من بخر المعدة ، وأما لب نواه فإنه يجلو الوجه ودهنه ينفع من ثقل الصمم ، وعصارته تقتل الديدان .

المشمش — وأما المشمش فإن مزاجه يقرب من مزاج الخوخ ، إلا أنه ليس فيه خواص الخوخ .

العبقر — هـذا نوعان : أبيض وأسود ، وكلاهما إذا أدرك بلرد رطب ، يكثر برد الصفراء ويرخى فم المعدة بعض إرخاء .

٢ — البقول والحبوب

الباقلى — إما أن يكون معتدلاً فى الحر والبرد ، وإما أن يكون مائلاً إلى الحر قليلا ، وبذلك صار يحلل الأورام بالجلاء الذى فيه وينضجه ، وهو كثير الرطوبة ، ولذلك يتولد عنه نفخ كثير ، وليس فى الطبخ قوة على إذهاب نفخته ولو طبخ كل الطبخ كما يقول جالينوس ، وزعموا أن خاصته الإضرار بالفكر ، وإن من تمادى عليه لا يرى رؤيا صادقة .

الحمص — حار باعتدال ، رطب ذو نفخة أيضاً ، وأفعاله الثوالث أنه يزيد فى المنى ويدر البول والطمث ويفتتت الحصى الأسود منه ، والذى يؤكل منه رطباً يولد فى المعدة والأمعاء فضولاً كثيرة ، والمقلوّ منه ومن الباقلى أقل نفخة إلا أنه أعسر هضماً ، اللهم إلا أن يتخلله الإنقاع قبل ذلك ، وخاصته تحمير البشرة ، وذلك ضرورة لكثرة ما يتولد عنه من الروح ولذلك يعين على الباه .

العدس — بارد يابس ، يولّد دماً أسود ، ويطفىء الدم الملتهب ، ولاسيما إذا طُبخ بالخل ، وأفعاله الثوالث أنه يقطع الباه ويولد ظلمة البصر ، وهو إذا سلق بالماء حابس للبطن .

الترمس — يابس أرضي مر ، فإذا نقع فى الماء حتى تذهب مرارته كان غذاء طيّباً ، وهو إذا استعمل مرًّا قتل الأجنّة وأخرج الحيات من الجوف ويدر البول ويفتح أفواه البول .

الأرز — غليظ الجوهر ، قريب من الاعتدال فى الحر والبرد ، يقطع الإسهال ، وهو غذاء لذيذ إذا طبخ باللبن .

اللوبياء — إلى الحرارة ما هى ، والرطوبة ، تخصب البدن وتدر البول والطمث ، وتلين البطن وخاصةً الأحمر منه ، وتُرى أحلاماً وتغزر الرأس .

الدخن — بارد يابس . عاقل للبطن ، قليل الغذاء .

الذرة — يابسة ، قليلة الغذاء .

الجلبان — بارد يجفف ، قليل الغذاء . »

الرياضـــــة

« الرياضة هى حركة الأعضاء إرادةً ما .

وذلك (أولا) للأعضاء التى شأنها أن تتحرك بهذه الحركة ، وهى جميع الأعضاء التى لها حركة إرادية .

و (ثانياً) للأعضاء التى تجاوز هذه ، وهى الأوردة وآلات الغذاء .

ولما كانت الرياضات هى حركات الأعضاء كان منها جزئى وكلى ، وذلك أن منها ما هى رياضة لجميع البدن ، وهى الحركة الكلية لجميع الحيوان ، ومنها ما هى رياضة مخصوصة بعضوٍ ما : مثل أن الصوت رياضة الرئة ، والقيام والقعود رياضة للصلب ، ولن يخفى على من كان عالماً بحركة الأعضاء

أى رياضة تخص عضواً عضواً ، فهذا أحد ما تنقسم إليه الرياضة من جهة الأعضاء أنفسها .

والرياضة منها قوية ومنها خفيفة ، وكل واحد من هذين الأمرين إما أن يكون عن نقلة المرتاض أعضاءه بعضاً ، وهو يوجد فيها السريعة والبطيئة .

وإما أن يكون مقاومة بينه وبين محركٍ آخر يثبت فى مكان ويأمر غيره أن ينزعه منه ، ، ومن هذا النوع إشالة الحجر وغير ذلك ، وهذه ليس يوجد فيها السرعة والبطء ، وربما اجتمع فى الرياضة السرعة والقوة ، كالذين يطفرون بالحروب .

والرياضة المعتدلة فعلها بالجملة تنمية الروح الغريزية ، وتدفع الفضول عن آلات الغذاء وتحليلها وتطيب الأعضاء أنفسها ، وهى فى هذا المعنى أفضل شىء تنمى به الحرارة ، . . . .

وهذه إذا استعملت بعد تمام الهضم نفعت هذه المنفعة التى ذكرنا ، وأما متى استعملت والغذاء غير منهضم لن يؤمن عن استفراغ الأعضاء أنفسها أن تجتذب الغذاء إليها غير منهضم .

وبالجملة فالقوة الهاضمة إنما يكمل فعلها بالسكون كما أن القوة الدافعة إنما يكمل فعلها بالحركة ! ولهذا كان وقت الرياضة هذا الوقت ، وعلامة هذا الوقت أن يكون البول منصبغاً أترُجِّياً[1] لا شديد الحمرة ، ومقداره فى القوة هو أن يبتدئ البدنُ يعرق والنفس يتصاعد .

« وأما الرياضة القوية فإنما تستفرغ من البدن أكثر مما تحتاج إليه ،

(١) الأترج والأترنج : ثمر من جنس الليمون ويقال له أيضاً الترنج

فهى بذلك تضعف كما ترى ذلك فى أصحاب المهن القوية .

وأما الضعيفة فإنها لا تستفرغ كل ما يجب استفراغه ، فلذلك كانت زائدة فى الأعضاء ومنمية للأبدان .

وأما أن الرياضة بالجملة مصحة عظيمة ، وأنها أشد من عدم الرياضة ، فذلك بيّن من حال المقصورين فى السجون ، فإنها تصفر وجوههم وتفسد سحنتهم وتخل أفعالهم الطبيعية كلها ، وليس يظهر هذا فى الإنسان فقط ، بل وفى جميع الحيوانات المقصورة ، كالطيور فى الأقفاص وغير ذلك ... »

شرح أرجوزة الرئيس

وفيما يلى مثال من شرحه فى الطب مقتبس من رسالته فى التعقيب على أرجوزة ابن سينا ، وهو من كلامه فى تدبير الطفل فى بطن أمه وبعد ولادته :

الطفـــلُ يحفظ فى بطن أمّه   كى لاتصيبه آفة فى جسمه (كذا)

يريد أنه ينبغى أن تحفظ الأم كيلا تصيبها ضربة فينحل عضو من أعضاء الطفل .

والظئرُ أن تطعمَهُ أو تسقيهْ   فاختَرْ له مدة من سن التربيهْ

يقول : والظئر التى تطعمه أو تسقيه فأخير ما له من التربية أن تكون حسنة المزاج من أجل لبنها ، وإن كان يريد بالظئر المرضعة ، وإن كان يريد غير المرضعة فمعناه أن تكون عارفة بتدبير الأطفال ، أعنى بتغذيتهم وإحمامهم وغير ذلك مما يحتاج إليه الطفل .

واحفظ على الحامل فى مغْذَتِها   كى لا يُرى الفسادُ فى شهوتها

ولما كان الحوامل يعرض لهن كثيراً انقلاب المعدة ، وذلك فى أول حملهن ، ويعرض لهن شهوات غير طبيعية ، يقول : احفظ عليها فى معدتها بأن تطعمها المقوية للمعدة القاطعة للشهوة الردية .

ويصلح الدم وينقى الفضلُ ذاك الذى يكونُ منه الطفل
إن هاجها دمٌ فلا تفصدْها بل بالبرود واللطاف اقصدْها

يريد . واسقها ما يروق الدم ويصفيه ، وإن هاج بها الدم فلا تفصدها واستعمل عوض ذلك المبردات للدم والمنظفة له ، وإن أمر ذلك لأنه يخاف من الفصد أن يسقط الجنين .

تدبير الطفل فى خاصته :

ادهنْهُ بالقابضِ عند شدِّه حتى ترى صلابة فى جلده
وحمِّهِ تنظفه من أخـــــلاطِه ووسّط الشـــــدَّ على قماطِه

يقول : ادهنه بالأدهان القابضة عند شدّ قماطه ، وحمّه بالماء الحار المعتدل الحرارة ، ولينظف من الأوساخ ، واجعل شد القماط عليه متوسطاً . وجالينوس يأمر بأن يسحق الملح ويذر على الأطفال حين يولدون .

ألزمْهُ فى يَقظتهِ الضياء كيما يرى النجومَ والسماء
كثّر له الألوانَ بالنهارِ لـكى تقوّيه على الأبصارِ

هذه وصية فى رياضة بصره وتقويته بالاستعمال ، وذلك أن كل عضو يقوى بالاستعمال ، وذلك أن يلزم فى يقظته المواضع المضيئة ، وأن يُجعل بحيث يرى السماء والنجوم ، وأن يكثر له الألوان الملونة .

ناغيه بالأصوات فى تعليم كيما تقويه على التكليم

هذه وصية باستعمال آلات السمع منه وإعداده لأن يتكلم ، وذلك أن الأطفال من شأنهم أن يروضوا محاكاة المتكلم كما يفعل الطير الذى يقبل تعليم الكلام .

وامنعهُ أن يفصد أو أن يسهلا حتى يرى إنفاعه قد اعتلا

وما اعترى من ورمٍ أو حبٍّ فلا تقابلهُ له بجذبِ

يقول : والطفل لا ينبغى أن يفصد ولا أن يسهل ، وإن اقتضت ذلك طبيعة المرض ، حتى يتجاوز سن المنفعة وهو أن يبلغ الرابع عشر من السنين أو الخامس عشر . وأما قوله :

وما اعترى من ورمٍ أو حب فلا تقابله له بجذبِ

فلا أدرى ماذا يريد بالجذب ، فإن كان يريد بالجذب تسييل المادة إلى غير جهة العضو الورم ، وذلك بالفصد المضاد فهو منطوفى نهيه عن الفصد ، وإن كان يريد أنه لا ينبغى أن تجعل عليها الأدوية الجاذبة فهذه وصية تعمّ الأطفال وغيرهم فى الأورام والحبوب ، ولعل الأطفال بذلك أحق لرطوبة أمزجتهم .

وقد تناول ابن رشد شرح كلام ابن سينا فى ذكر أمزجة الأزمنة — أى الفصول، فقال :

أقول فى الزمان بالتقديرِ إذ لا سبيلَ فيه للتحريرِ

فللشتاء قوّةٌ للبلغمِ وللربيعِ هيجانٌ للدَّمِ

والمِرّةُ الصفراء للمصيفِ والمرة السوداء للخريفِ

« لما تكلم فى أصناف أمزجة الإنسان أراد أن يتكلم فى أصناف أمزجة الزمان . فقوله : فللشتاء قوة للبلغم) يريد أن مزاج الشتاء بارد رطب كمزاج البلغم ، ولذلك البلغم يتولد فيه .

وقوله : (وللربيع هيجان للدم) يريد أن الربيع حار رطب على طبيعة الدم ، ولذلك الدم يكثف فيه .

وقوله : (والمرة الصفراء للمصيف) يعنى أنها تتولد فيه ، لأنها حارة يابسة كما أنه حار يابس . (والمرة السوداء للخريف) يعنى أن طبيعة الخريف هى طبيعة السوداء ، ولذلك السوداء تتولد فيه .

وما قاله فى الربيع من أنه حار رطب هو الحق ، خلافا لرأى جالينوس فى كتاب المزاج ، لأنه صرح هناك أن الربيع معتدل بالمعنى الذى يقال عليه معتدل ، أى الذى توجد فيه الكيفيات على السواء .

ولم توجد للموجودات فيه أفعال الحياة التى سببها الحرارة والرطوبة بأولى من فعل ضد الحياة ، التى سببها البرد واليبس . لأنها لو تقاومت فيه القوى لم ينسب إليه توليد خلط من الأخلاط ، لادم ولا غيره .

وبالجملة لا نشوء ولا كون لكل ما مزاجه شبيه بمزاجه كالدم . وجميع الكائنات التى توجد فى هذا الوقت فقد يجب ضرورةً أن يكون حارًّا رطباً ، ويكون معتدلا ، لأنه وسط بين الصيف والشتاء .

وكون الفصول لا توجد إلا أربعة وكذلك الأخلاط على أن الأمزجة أربعة ، أعنى المركبة . .

ولو وجد مزاج معتدل بمعنى أن الإسطقسات (العناصر) فيه متساوية لما وجد لهذا المزاج فعل منسوب إلى الكيفيات الأول ، وكانت له صورة واحدة » .

٤ — ابن رشد الفقيه

وابن رشد الفقيه ، كابن رشد الطبيب ، وابن رشد الفيلسوف ، محصل يحيط بموضوعه ويستقصى الأكثر الأهم من أصوله وفروعه ، وقد كان على مذهب الإمام مالك كأكثر أهل المغرب ولكنه كان يتتبع المذاهب فى المسائل الخلافية ، وله كتاب فى الفقه سماه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » يدل اسمه على منحاه فى التأليف ، فإنه نافع للمبتدئين المجتهدين وللمحصلين المتوسعين ، وقد ذكر ابن أبى أصيبعة وغيره كتاب المقدمات فى الفقه بين كتب ابن رشد الحفيد وهو خطأ يسهل التنبيه إليه لمن ألقى نظرة على الكتابين ، إذ هما فى موضوع واحد على نسق متقارب من التوسط بين الإسهاب والإيجاز ، ومن المستبعد أن يشتغل مؤلف واحد بوضع كتابين فى موضوع واحد على هذا المثال ، وقد ترجم المقرى لابن رشد الجد فى كتاب « أزهار الرياض فى أخبار عياض » وذكر « من تواليفه كتاب المقدمات لأوائل كتب المدونة » وكان ابن رشد الحفيد يشير فى « بداية المجتهد» إلى كتاب المقدمات فيقول كما «حكاه جدى رحمة الله عليه فى المقدمات » فهو على التحقيق من مؤلفات الجد لا من مؤلفات الحفيد .

ونحن ناقلون هنا كلامه فى القضاء على سبيل المثال لإحاطته وتدوينه ورأيه فى مهام عمله .

قال فى كتاب « الأقضية » من « بداية المجتهد » :

« والنظر فى هذا الباب فيمن يجوز قضاؤه ، وفيما يكون به أفضل ، فأما الصفات المشترطة فى الجواز فأن يكون حرًّا مسلماً بالغاً ذكراً عاقلاً عدلاً .

وقد قيل فى المذهب إن الفقه يوجب العزل ويمضى ما حكم به . واختلفوا فى كونه من أهل الاجتهاد ، فقال الشافعى يجب أن يكون من أهل الاجتهاد ، ومثله حكى عبد الوهاب[1] عن المذهب ، وقال أبو حنيفة : يجوز حكم العامى . قال القاضى : وهو ظاهر ما حكاه جدى

---

(١) عبد الوهاب بن على بن نصر مؤلف النصرة لمذهب مالك وشرح المدونة ، ولد ببغداد وتوفى بمصر (٤٢٢ هجرية و ١٠٣١ ميلادية)

رحمة الله عليه فى المقدمات عن المذهب ، لأنه جعل كون الاجتهاد فيه من الصفات المستحبة . وكذلك اختلفوا فى اشتراط الذكورة فقال الجمهور . هى شرط فى صحة الحكم ، وقال أبو حنيفة : يجوز أن تكون المرأة قاضياً فى الأموال . قال الطبرى : يجوز أن تكون المرأة حاكماً على الإطلاق فى كل شىء . قال عبد الوهاب : ولا أعلم بينهم اختلافاً فى اشتراط الحرية ، فمن رد قضاء المرأة شبهه بقضاء الإمامة الكبرى ، وقاسها أيضاً على العبد ، لنقصان حريتها ، ومن أجاز حكمها فى الأموال فتشبيها بجواز شهادتها فى الأموال ، ومن رأى حكمها نافذاً فى كل شىء قال : إن الأصل هو أن كل من يتأتى منه الفصل بين الناس فحكمه جائز إلا ما خصصه الإجماع من الإمامة الكبرى .

وأما اشتراط الحرية فلا خلاف فيه ، ولا خلاف فى مذهب مالك أن السمع والبصر والكلام مشترطة فى استمرار ولايته ، وليست شرطاً فى جواز ولايته ، وذلك أن من صفات القاضى فى المذهب ما هى شرط فى الجواز فهذا إذا وُلى عُزل وفُسخ جميع ما حكم به ، ومنها ما هى شرط فى الاستمرار وليست شرطاً فى الجواز ، فهذا إذا وُلى القضاء عُزل ونفذ ما حكم به ، إلا أن يكون جوراً .

ومن هذا الجنس عندهم هذه الثلاث صفات .

ومن شرط القضاء عند مالك أن يكون واحداً ، والشافعى يجيز أن يكون فى المصر قاضيان اثنان إذا رسم لكل واحد منها ما يحكم فيه ، وإن شرط اتفاقهما فى كل حكم لم يجز ، وإن شرط الاستقلال لكل

واحد منهما فوجهان : الجواز والمنع . قال : وإذا تنازع الخصمان فى اختيار أحدهما وجب أن يقترعا عنده .

وأما فضائل القضاء فكثيرة ، وقد ذكرها الناس فى كتبهم ، وقد اختلفوا فى الأمى : هل يجوز أن يكون قاضياً ؟ والأبين جوازه لكونه عليه الصلاة والسلام أمياً . وقال قوم لا يجوز ، وعن الشافعى القولان جميعاً ، لأنه يحتمل أن يكون ذلك خاصا به لموضع العجز ، ولا خلاف فى جواز حكم الإمام الأعظم ، وتوليته للقاضى شرط فى صحة قضائه ، لا خلاف أعرف فيه .

واختلفوا من هذا الباب فى نفوذ حكم من رضيه المتداعيان ممن ليس بوالٍ ، على الأحكام ، فقال مالك : يجوز ، وقال الشافعى فى أحد قوليه : لا يجوز ، وقال أبو حنيفة : يجوز إذا وافق حكمه حكم قاضى البلد .

وأما فيما يحكم فاتفقوا أن القاضى يحكم فى كل شىء من الحقوق كان حقاً لله أو حقاً للآدميين ، وأنه نائب عن الإمام الأعظم فى هذا المعنى ، وأنه يعقد الأنكحة ويقدم الأوصياء . وهل يقدم الأئمة فى المساجد الجامعة ؟ فيه خلاف . وكذلك هل يستخلف ، فيه خلاف فى المرض والسفر ، إلا أن يؤذن له .

وليس ينظر فى الجباة ولا فى غير ذلك من الولاة ، وينظر فى التحجير على السفهاء عند من يرى التحجير عليهم .

ومن فروع هذا الباب : هل ما يحكم فيه الحاكم يحله للمحكوم له به وإن لم يكن فى نفسه حلالا ؟ وذلك أنهم أجمعوا على أن حكم الحاكم الظاهر

الذى يعتريه لا يحل حراماً ولا يحرم حلالا ، وذلك فى الأموال خاصة ، لقوله عليه الصلاة والسلام . إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إلىّ ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع منه ، فمن قضيت له بشىء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً ، فإنما أقطع له قطعة من النار .

واختلفوا فى حل عصمة النكاح أو عقده بالظاهر الذى يظن الحاكم أنه حق ، وليس بحق . إذ لا يحل حرام ولا يحرم حلال بظاهر حكم الحاكم دون أن يكون الباطن كذلك . هل يحرم ذلك أم لا ؟ فقال الجمهور : الأموال والفروج فى ذلك سواء ، لا يحل حكم الحاكم منها حراماً ولا يحرم حلالاً . وذلك مثل أن يشهد شاهدا زور فى امرأة أجنبية أنها زوجة لرجل أجنبى ليست له بزوجة ، فقال الجمهور : لا تحل ، وإن أحلها الحاكم بظاهر الحكم . وقال أبو حنيفة وجمهور أصحابه : تحل له . فعمدة الجمهور عموم الحديث المتقدم ، وشبهة الحنفية أن الحكم باللعان ثابت بالشرع ، وقد علم أن أحد المتلاعنين كاذب ، واللعان يوجب الفرقة ويحرم المرأة على زوجها الملاعن لها ويحلها لغيره ، فإن كان هو الكاذب فلم تحرم عليه إلا بحكم الحاكم ، وكذلك إن كانت هى الكاذبة ، لأن زناها لا يوجب فرقتها على قول أكثر الفقهاء ، والجمهور أن الفرقة هاهنا إنما وقعت عقوبة للعلم بأن أحدهما كاذب .

والقضاء يكون بأربع : بالشهادة واليمين والنكول والإقرار ، أو بما تركب من هذه ، ففى هذا الباب أربعة فصول » .

١ — أهم المراجع العربية

تهافت التهافت
فصل المقال . . .
الكشف عن مناهج الأدلة . .
بداية المجتهد ونهاية المقتصد
تفسير ما بعد الطبيعة
تلخيص كتاب المقولات
تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو
شرح أرجوزة الطب لابن سينا
الكليات
مقدمة ابن خلدون
نفح الطيب
المعجب فى تلخيص أخبار المغرب
إخبار العلماء بأخبار الحكماء
وفيات الأعيان
جمهرة أنساب العرب
قصة حي بن يقظان
كتاب الأخلاق لأرسطو
حضارة العرب فى الأندلس

٢ — أهم المراجع الأجنبية

Renan : Averroès et l'Averroisme
Maurice de Wulf : History of Medievel Philosophy
Joseph Maccabe : Splendour of Moorish Spain
: Legacy of Israel
William James : Principles of Psychology

فهرست

الفصل الأول

عصر ابن رشد

الفصل الرابع

منتخبات من آثار ابن رشد

صفحة

مجموعة نوابغ الفكر العربى

مجموعة جديدة جامعة تقدم نوابغ الفكر العربى فى جميع العصور ، كما يصورهم ويترجمهم نوابغ الفكر العربى فى العصر الحاضر من كل قطر وبلد ؛ فهى تعنى بالشعراء والكتاب ، كما تعنى بالفلاسفة والحكماء ، وتتناول أعلام اللغة كما تتناول أعلام التاريخ. وقد رأت دار المعارف أن تعهد فى كل بحث من هذه البحوث إلى المختصين به وذوى الخبرة والدراية فيه ، فيجولوا فيه ويتبعوه بباب واف للمختار من روائع المترجم له مفسر المعانى مبين الأغراض .

● اقرأ فيها :

١ – ابن رشد . ٢ – الجاحظ . ٣ – الشيخ نجيب الحداد . ٤ – محمود سامى البارودى . ٥ – ابن زيدون . ٦ – الشيخ ناصيف اليازجى . ٧ – إخوان الصفاء . ٨ – بشار بن برد . ٩ – بديع الزمان الهمذانى . ١٠ – أبو الفرج الأصبهانى . ١١ – ابن الرومى . ١٢ – الفرزدق . ١٣ – السهروردى . ١٤ – الشيخ إبراهيم اليازجى . ١٥ – المتنبى . ١٦ – البحترى . ١٧ – الخنساء . ١٨ – ابن قتيبة . ١٩ – جرير . ٢٠ – ابن المقفع . ٢١ – أبو حيان التوحيدى . ٢٢ – ابن سينا . ٢٣ – عبد الرحمن الكواكبى . ٢٤ – رفاعة رافع الطهطاوى . ٢٥ – خليل مطران . ٢٦ – ولى الدين يكن . ٢٧ – صفى الدين الحلى . ٢٨ – البهاء زهير . ٢٩ – جمال الدين الأفغانى . ٣٠ – تقى الدين بن حجة الحموى . ٣١ – الفارابى . ٣٢ – ابن رشيق القيروانى . ٣٣ – القاضى الجرجانى . ٣٤ – حسان ابن ثابت . ٣٥ – قاسم أمين . ٣٦ – ضياء الدين بن الأثير . ٣٧ – يعقوب صروف . ٣٨ – المسعودى . ٣٩ – أمين الريحانى . ٤٠ – حسن العطار . ٤١ – الشريف الرضى .